

27/12/2016

Sjapsju, de bemiddelingsengel en het levenslicht

Een comparatieve studie naar de eventuele Ugaritische achtergrond van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30

Masterthesis
B.J.W. Ouwehand

Inhoud

1	Voorwoord.....	5
2	Algemene Inleiding.....	6
3	Deelvraag 1.....	9
3.1	Inleiding	9
3.2	Methodische uitgangspunten	10
3.2.1	M. Dahood.....	10
3.2.2	O. Loretz	12
3.2.3	J.J. Niehaus	13
3.2.4	A. Berlejung	14
3.2.5	O. Wikander.....	14
3.2.6	C.B. Hays	15
3.2.7	Evaluatie	16
3.3	Nieuwe wegen.....	19
3.3.1	Op grond van welke criteria kan men van verbale parallellen of verbale afhankelijkheid tussen teksten spreken?.....	20
3.3.2	Op grond van welke criteria kan men van conceptuele parallellen of conceptuele afhankelijkheid tussen teksten spreken?	24
3.4	Conclusie deelvraag 1.....	25
4	Deelvraag 2.....	27
4.1	Inleiding	27
4.2	Baälmythe.....	28
4.2.1	Inleiding	28
4.2.2	Sjapsju en Athtar	28
4.2.3	Het refrein van de rode/brandende zon	29
4.2.4	Sjapsju en het lichaam van Baäl	29
4.2.5	Sjapsju en de zoektocht naar Baäl.....	30
4.2.6	Sjapsju en Moot.....	31
4.2.7	Loflied op Sjapsju.....	31
4.3	Het verhaal van Kirtu.....	32
4.4	Sjapsju en het slangengif.....	32
4.4.1	Inleiding	32
4.4.2	KTU 1.100	33
4.4.3	KTU 1.107	34
4.5	Rituele teksten.....	35

4.5.1	Sjapsju en de geboorte van Sjachar en Sjalim	35
4.5.2	Sjapsju en de koningen van Ugarit	35
4.5.3	Andere rituele teksten.....	36
4.6	Offerlijsten.....	37
4.7	Afbeeldingen	38
4.8	Titels van Sjapsju	40
4.9	Conclusie deelvraag 2.....	41
5	Deelvraag 3.....	42
5.1	Inleiding	42
5.2	De bemiddelingsengel	42
5.2.1	Taalkundige kwesties.....	42
5.2.2	Betekenis van het beeld	44
5.2.3	Een losprijs gevonden.....	47
5.3	Het levenslicht.....	48
5.3.1	In het licht van het boek Job	48
5.3.2	In het licht van het Oude Testament.....	50
5.3.3	Psalm 56	51
5.4	Conclusie	54
6	Deelvraag 4.....	55
6.1	Inleiding	55
6.2	Overeenkomsten	55
6.2.1	Verbale parallellen	55
6.2.2	Conceptuele parallellen.....	55
6.3	Verschillen	57
6.3.1	Conceptuele verschillen	58
6.4	Verklaring van de overeenkomsten	58
6.5	Verklaring van de verschillen	59
6.6	Is er sprake van afhankelijkheid?	60
6.6.1	Criteria	61
6.6.2	Evaluatie	62
6.7	Conclusie	62
7	Eindconclusie.....	64
8	Methodische evaluatie	65
8.1	Inleiding	65

8.2	Methodische uitgangspunten	65
8.2.1	Vaststellen van verbale afhankelijkheid	65
8.2.2	Beschrijven van concepten	65
8.2.3	Vaststellen van conceptuele afhankelijkheid	65
8.3	Alternatieve mogelijkheden	66
8.3.1	Boodschapper	66
8.3.2	Genezing	66
8.4	Verder onderzoek	67
8.4.1	Rechters	67
8.4.2	Maleachi	67
8.4.3	11QTargumJob	67
8.4.4	Psalm 89:37-38	68
8.4.5	Buiten-bijbelse apocalyptische literatuur	68
9	Bijlage 1. Het refrein van de brandende zon	69
9.1	Inleiding	69
9.2	Betekenis van de tekst	69
9.2.1	De betekenis van <i>šhr</i>	69
9.2.2	De betekenis van <i>lʾa šmm</i>	70
9.3	Plaats en betekenis van het refrein	71
9.3.1	KTU 1.3:V.17-18	71
9.3.2	KTU 1.4:VIII.21-24	72
9.3.3	KTU 1.6:II.24-25	73
9.4	Eigen visie	74
10	Bijlage 2. Exegese Job 33	76
10.1	Inleiding	76
10.1.1	De tekst	76
10.1.2	Exegese	78
11	Literatuurlijst	89

1 Voorwoord

Aan het eind van mijn bachelor Theologie heb ik een scriptie geschreven waarin ik de christologie en soteriologie van Maarten Luther en Bram van de Beek met elkaar heb vergeleken. Ik was er vast van overtuigd dat ik aan het eind van mijn master opnieuw een dogmatisch onderwerp voor mijn thesis zou kiezen.

Mijn voornemen om voor een dogmatisch onderwerp te kiezen, werd echter aan het wankelen gebracht door de colleges van dr. Marjo C.A. Korpel over de profetische literatuur van Israël. Vooral haar visie op de ontwikkeling van de Israëlitische godsdienst en de raakvlakken tussen de literatuur van het Oude Testament en de literaire bronnen uit Ugarit, maakte mij nieuwsgierig naar het Oude Testament en de theologie van het Oude Testament.

Naar aanleiding van deze colleges raadde ze mij een aantal titels aan om mijn kennis omtrent de ontwikkeling van de Israëlitische godsdienst te verdiepen. Deze literatuur daagde mij uit om mijn visie op de ontwikkeling van het Oude Testament te reflecteren, en dit leidde er uiteindelijk toe dat ik van een dogmatisch thema voor mijn thesis afzag en een meer bijbelwetenschappelijk onderwerp koos.

Marjo Korpel heeft mij bij het vaststellen van een onderwerp en het formuleren van een gepaste onderzoeksvraag enorm geholpen. Daarvoor ben ik haar veel dank verschuldigd. Prof. Klaas Spronk wil ik bedanken voor zijn kritische houding, waardoor hij mij uitdaagde om mijn methodische uitgangspunten zo helder mogelijk te formuleren.

Het onderzoek overschrijdt de richtlijn voor het maximum aantal woorden. Een belangrijke reden hiervoor is het gebrek aan secundair materiaal waarin op vergelijkbare wijze een vergelijking wordt gemaakt tussen een beeld uit het boek Job en de Ugaritische bronnen. Hierdoor was het in de eerste plaats noodzakelijk om uitgebreid stil te staan bij de te gebruiken methode. Daarnaast moesten de verschillende passages uit de Ugaritische literatuur waarin over Sjapsju wordt gesproken, worden behandeld. Als laatste moet ook gewezen worden op de complexiteit van het probleem. Voor een goede vergelijking van de verschillende beelden moet de hele maatschappelijke en culturele context worden meegenomen. Ondanks het grote aantal gebruikte woorden heb ik daar nog steeds niet helemaal aan voldaan. Vanwege de omvang van dit onderzoek was ik genooddaakt een aantal beperkende keuzes te maken. Ik kom daar in de algemene inleiding op terug.

2 Algemene Inleiding

Aan het eind van een artikel over de stand van het onderzoek naar het boek Job, geeft Peter C. Craigie aan waar het toekomstige onderzoek naar het boek Job zich volgens hem op moet richten. In de eerste plaats geeft hij aan dat veel oude comparatieve voorstellen op hun houdbaarheid moeten worden getoetst. Veel van dit onderzoek – hij verwijst daarbij met name naar de Rome school van Mitchell Dahood – is gebaseerd op onduidelijke methodologische uitgangspunten. Het tweede dat volgens hem moet gebeuren, is dat het comparatieve filologische en literaire onderzoek moet worden voortgezet, omdat de teksten uit Ras Shamra en Ras Ibn Hani steeds beter beschikbaar komen.¹ Het derde waar Craigie op wijst, is dat er nog steeds onderzoek nodig is naar het boek Job in de context van de literatuur uit Ras Shamra, omdat dat nog steeds een belofte inhoudt voor een verdere verheldering van het boek Job.²

Mijn onderzoek naar een mogelijke Ugaritische achtergrond van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30, is een poging om het boek Job verder te verhelderen door het in de context van de literatuur uit Ras Shamra te onderzoeken. Dergelijk onderzoek is naar mijn mening noodzakelijk omdat de Bijbel veel beelden bevat waarvan de betekenis evident lijkt, maar waarvan de culturele achtergrond en de contextuele betekenis moeilijk te achterhalen zijn. Hierdoor is het onmogelijk vast te stellen wat de oorspronkelijke betekenis van deze beelden is. Het is daarom van belang om de verschillende beelden tegen de achtergrond van hun eigen culturele en maatschappelijke context te onderzoeken, om zo tot de juiste betekenis en zeggingskracht van de beelden door te dringen.

De culturele en maatschappelijke context komt men het best op het spoor door verschillende culturele contexten met elkaar te vergelijken, waardoor overeenkomsten en verschillen duidelijk aan het licht treden. Het Ugaritische tekstmateriaal biedt door haar nauwe verwantschap met de Hebreeuwse tekst en de Kanaänitische voorstellingen waaraan de Bijbel refereert, of waarvan nog sporen in de tekst aanwezig zijn, een goede vergelijkingsmogelijkheid. Johannes C. de Moor wijst op het belang van breder onderzoek in plaats van het puur vergelijken van het Ugaritische en bijbelse materiaal.³ Ik onderschrijf dit belang, maar vanwege de omvang van een dergelijk onderzoek heb ik ervoor gekozen om mij in dit onderzoek alleen op het Ugaritische tekstmateriaal te focussen. Dat neemt niet weg dat er tal van mogelijke Mesopotamische, Egyptische en zelfs Griekse parallellen te benoemen zijn, die voor een compleet beeld van Job 33:23-30 in het onderzoek betrokken zouden moeten worden.

In dit onderzoek probeer ik antwoord te geven op de volgende vraag:

Is het methodisch mogelijk om aan te tonen dat het beeld van de zonnegodin Sjapsju, zoals dat in de literatuur van Ugarit naar voren komt, de achtergrond vormt van de beeldspraak van de bemiddelingsengel (33:23) en het levenslicht (33:28 en 30), en zo ja, in hoeverre kan dit beeld dan bijdragen aan het juiste verstaan van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit het eerste betoog van Elihu?

Wanneer het beeld van Sjapsju de achtergrond vormt van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht, heeft dat consequenties voor de manier waarop het beeld van de bemiddelingsengel en

¹ P.C. Craigie, 1985, p. 34

² P.C. Craigie, 1985, p. 35

³ J.C. de Moor & P. van der Lugt, 1974, p. 3

het levenslicht moet worden verstaan. De betekenis wordt dan voor een deel bepaald door de overeenkomsten en verschillen met het op de achtergrond functionerende beeld van de zonnegodin.

Om antwoord te kunnen geven op de onderzoeksvraag heb ik de volgende deelvragen opgesteld:

1. *Op grond van welke criteria is het mogelijk om op een wetenschappelijk verantwoorde wijze een vergelijking te maken tussen literaire bronnen uit Ugarit en het Oude Testament?*
2. *Welke rol en betekenis heeft de zonnegodin Sjapsju van Ugarit in het Ugaritische tekst- en beeldmateriaal?*
3. *Welke betekenis en functie hebben de door Elihu gebruikte beelden van de bemiddelingsengel en het levenslicht in Elihu's eerste betoog (Job 33)?*
4. *Wat zijn de overeenkomsten en de verschillen tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30?*

In het onderzoek speelt de vraag naar de juiste methode een belangrijke rol. Er is veel kritiek gekomen op de pogingen van onderzoekers om het bijbelse materiaal met behulp van Ugaritische parallellen te verhelderen. Daarom zal in deelvraag 1 de methode die ik hanteer beschreven en verdedigd worden. In deelvraag 2 probeer ik zo nauwkeurig mogelijk de rol en betekenis van Sjapsju te omschrijven. Daarna volgt in deelvraag 3 een omschrijving van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33. Ik focus mij daar op de betekenis van deze beelden in het licht van het boek Job en in het licht van de rest van het Oude Testament. In deelvraag 4 vergelijk ik de gevonden informatie over Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht met elkaar. Daarin komen ook de exegetische en theologische consequenties van de gevonden overeenkomsten en verschillen aan de orde.

Na het beantwoorden van de verschillende deelvragen volgt de conclusie op de onderzoeksvraag. Het onderzoek wordt vervolgens afgesloten met een korte evaluatie van het onderzoek aan de hand van de door mij opgestelde methodische uitgangspunten.

Vanuit de behoudend gereformeerde traditie, waar ik mij toe reken, is altijd met argusogen gekeken naar onderzoekers die veel waarde toekennen aan het bestuderen van buitenbijbelse bronnen in het bijbelonderzoek. Mede vanwege deze huiver is het van belang kort aan te geven wat mijn eigen positie in deze discussie is. Ik weet mij persoonlijk bij de bijbeltekst betrokken en verleen daaraan goddelijk gezag. De Bijbel is voor mij het Woord van God en heeft als zodanig de hoogste autoriteit op alle terreinen van het leven.

Ik ben van mening dat een dergelijke betrokkenheid bij de bijbeltekst het wetenschappelijk onderzoek niet in de weg hoeft te staan. Ola Wikander wijst erop dat het lijkt alsof wetenschappelijk onderzoek het meest objectief lijkt wanneer een onderzoeker van buitenaf en zonder persoonlijke betrokkenheid een tekst bestudeert, maar daarmee loop je volgens hem wel een risico. Het lijkt misschien de veiligste route, zeker wanneer een grote afstand in tijd en beleving bestaat tussen de onderzoeken en het te onderzoeken object, maar een dergelijke 'objectieve' benadering heeft wel als risico dat men de tekst misverstaat. Wanneer men als onderzoeker een buitenpositie inneemt, heeft men onvoldoende zicht op de betekenis die een bepaald gebruik of idee voor de deelnemers ervan heeft. Het is daarom volgens Wikander noodzakelijk voor een onderzoeker om het perspectief en de beoogde effecten van

de teksten die men bestudeert te begrijpen en in elk geval tijdelijk deel te nemen aan het specifieke symbolische universum van de tekst.⁴

Wanneer we aan de Bijbel als het Woord van God het hoogste gezag toekennen, vraagt dat om een open en eerlijke benadering van de tekst. Bij het benaderen van de tekst spelen altijd theologische en culturele constructen een grote rol. Wanneer we de bijbeltekst wetenschappelijk onderzoeken, moeten we daarom expliciet aangeven met welke instrumenten we de tekst benaderen. Deze instrumenten omschrijf ik in de eerste deelvraag waarin ik aandacht besteed aan de methodische uitgangspunten die in dit onderzoek een rol spelen.

Ik heb ervoor gekozen om de verschillende godsnamen, voor zover mogelijk, weer te geven op de wijze waarop deze in de Hebreeuwse Bijbel worden weergegeven. Wanneer ik het werk van andere schrijvers citeer, heb ik mij aan hun weergave van de godsnamen gehouden. In mijn weergave van godsnamen en persoonsnamen, die alleen uit Ugarit bekend zijn, houd ik mij aan de schrijfwijze van Korpel & De Moor in hun boek *Adam, Eva en de Duivel*.⁵

Bij de bestudering van de Ugaritische teksten heb ik gebruikgemaakt van KTU³. Aangezien ik het Ugaritisch niet voldoende beheers, heb ik van vertalingen gebruik gemaakt. Waar mogelijk heb ik verschillende vertalingen naast elkaar gelegd en ben ik op grond van een vergelijking tot een eigen interpretatie van de tekst gekomen.

⁴ O. Wikander, 2014, p. 11

⁵ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2016

3 Deelvraag 1

Deelvraag 1: Op grond van welke criteria is het mogelijk om op een wetenschappelijk verantwoorde wijze een vergelijking te maken tussen literaire bronnen uit Ugarit en het Oude Testament?

3.1 Inleiding

Het is niet moeilijk om teksten te vinden die wat betreft de voorstellingen die ze weergeven op elkaar lijken. Het is veel moeilijker om aan te tonen dat dergelijke teksten, op grond van deze gelijkenis, ook daadwerkelijk van elkaar afhankelijk zijn.⁶ Het is daarom noodzakelijk om aan het begin van dit onderzoek helder te maken met behulp van welke criteria de eventuele overeenkomsten tussen de teksten uit Ugarit en Job 33 en de eventuele afhankelijkheid van deze overeenkomsten op hun wetenschappelijke houdbaarheid beoordeeld kunnen worden. Dergelijke criteria moeten voorkomen dat eventuele gevonden overeenkomsten puur op toeval berusten en daardoor geen bewijs vormen voor een eventuele afhankelijkheid van de teksten of van de voorstellingen die in de teksten worden aangetroffen. Het vergelijken van religieuze teksten, zeker wanneer deze veel verwantschap vertonen, blijft zinvol, ook wanneer niet aangetoond kan worden dat deze teksten werkelijk van elkaar afhankelijk zijn. Door het vergelijken van religieuze teksten uit verschillende religieuzetradities, komt immers het eigene van een traditie duidelijker en levendiger naar voren.⁷

Sinds de vondst van de kleitabletten in Ras Shamra in 1929⁸ is uitgebreid onderzoek gedaan naar de overeenkomsten tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament en de mogelijke invloeden van het Ugaritische tekstmateriaal op het Oude Testament.⁹ In dit onderzoek speelde de comparatieve filologische methode een belangrijke rol. Door middel van deze methode werd voornamelijk geprobeerd om (onbekende) Hebreeuwse woorden beter te begrijpen. Daarnaast werd onderzoek gedaan naar inhoudelijke overeenkomsten tussen het gevonden tekstmateriaal en het Oude Testament. Er kwam echter ook kritiek op deze werkwijze. Een aantal van deze onderzoekers werd namelijk 'pan-Ugaritisme' verweten. Volgens hun critici waren deze onderzoekers veel te onkritisch en hadden zij de neiging om te pas en te onpas op Ugaritische invloeden te wijzen.¹⁰ Een groot aantal van de gevonden parallellen en overeenkomsten bleken bij nader onderzoek niet houdbaar. Deze kritiek onderstreept het belang van wetenschappelijk verantwoorde criteria bij het vergelijken van teksten.

Ik begin deze deelvraag met een weergave van de methodische uitgangspunten van het eerdere onderzoek, dat is gericht op het zoeken naar overeenkomsten tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament. Vervolgens stel ik mij de vraag welke criteria aan deze uitgangspunten kunnen worden toegevoegd om het wetenschappelijke karakter van het onderzoek te versterken en de plausibiliteit van de gevonden overeenkomsten te vergroten.¹¹

⁶ Dit geldt zowel voor directe als indirecte afhankelijkheid.

⁷ Brent A. Strawn wijst erop dat het zelfs zinvol kan zijn om teksten uit wijd eenlopende perioden met elkaar te vergelijken. Dergelijk onderzoek brengt het eigene van een bepaalde tekst naar boven en brengt daardoor een tekst tot leven. B.A. Strawn, 2009, p. 129

⁸ De eerste vondsten werden in 1928 gedaan, maar de eerste kleitabletten kwamen pas in de loop van 1929 aan het licht.

⁹ P.C. Craigie, 1985, p. 28

¹⁰ J.C. de Moor & P. van der Lugt, 1973, p. 3

¹¹ Ik ben mij ervan bewust dat niet alle onderzoekers uit dit onderzoeksgebied van mening zijn dat het opstellen van criteria aan het onderzoek bijdraagt. Zo wijst Wikander een methodische benadering in de geest

Wikander heeft kritiek op het zoeken naar criteria op grond waarvan de verschillende teksten met elkaar vergeleken kunnen worden. Ik ben het in zoverre met deze kritiek van Wikander eens dat ook ik van mening ben dat dergelijke criteria nooit tot een situatie zullen leiden waarin er geen discussie over de gevonden resultaten meer mogelijk is.¹² Deze criteria kunnen echter wel helpen om de gevonden resultaten kritisch te beoordelen en op grond daarvan de waarschijnlijkheid en daarmee de betrouwbaarheid van de resultaten te ondersteunen.

De gevonden criteria zullen dan ook aan het eind van het onderzoek in de evaluatie van de onderzoeksresultaten een belangrijke rol spelen.

3.2 Methodische uitgangspunten

In onderstaande tekst beschrijf ik een aantal onderzoekers die zich uitdrukkelijk met de teksten uit Ugarit hebben beziggehouden. Ik begin mijn bespreking met Dahood, de bekendste vertegenwoordiger van de Rome-school, daarna schenk ik aandacht aan een aantal auteurs die zich veelvuldig met de Ugaritische literatuur hebben beziggehouden (Oswald Loretz, Jeffrey J. Niehaus, Angelika Berlejung, Wikander en Christopher B. Hays) en die hun methodische uitgangspunten uitvoerig hebben besproken. In mijn evaluatie van de verschillende auteurs betrek ik de kritiek van De Moor en Craigie op met name het oudere onderzoek van het Ugaritische tekstmateriaal en de verhouding van deze literatuur met het Oude Testament. Vervolgens geef ik kort aan welke uitgangspunten in mijn eigen onderzoek een rol spelen.

3.2.1 M. Dahood

Dahood wijst er in de introductie van het eerste deel van zijn commentaar op de Psalmen op dat er tussen het Ugaritisch dat in Ugarit gesproken werd en het Bijbels Hebreeuws (uit de periode net voor de bezetting van het land Kanaän) slechts een verschil in dialect bestaat. Daarom moet volgens hem elk toekomstig onderzoek van de Psalmen zich intensief met de Ugaritische teksten bezighouden.¹³

Dahood probeert in zijn commentaar moeilijkheden in de tekst met behulp van de door hem gevonden Ugaritische parallellen op te lossen. Deze werkwijze is volgens hem veel zinvoller dan te verwijzen naar oude vertalingen van de tekst. Die zijn immers pas ontstaan nadat de kennis van het oud-Hebreeuws, waarin de teksten geschreven waren, verloren was gegaan. De Ugaritische teksten zijn door de nauwe filologische banden met het oud-Hebreeuws volgens hem veel beter bruikbaar voor het oplossen van problemen waarin het niet meer duidelijk is wat een bepaald woord betekent.¹⁴

Datzelfde geldt volgens Dahood ook voor bronnen uit andere gebieden dan Egypte en Mesopotamië. Hij onderschrijft hun bruikbaarheid voor het bijbels onderzoek, maar wijst er tegelijk op dat hun

van de wetenschapsfilosoof Popper van de hand. Poppers falsificatietheorie past volgens hem niet bij de studie naar teksten. De 'hoofdttest' van een theorie of hypothese in de geschiedenis van religieuze teksten en motieven is volgens hem: de vraag of de hypothese of theorie de mogelijkheid biedt om tot een dieper verstaan van de tekst te komen. O. Wikander, 2014, p. 11

¹² Feiten alleen blijken zelden doorslaggevend te zijn bij het veranderen van wetenschappelijke paradigma's. Charles Taylor beschrijft in zijn boek *Een Seculiere Tijd* het complexe geheel aan factoren die bij een dergelijke verandering een rol spelen. Het achtergrond kader waartegen men het 'leven' en daarmee de wetenschappelijke feiten interpreteert, blijkt daarbij een doorslaggevende rol te spelen. C. Taylor, 2010, p. 375-407

¹³ M. Dahood, 1965, p. XVI; Dahood wijst erop dat er in het Ugaritische tekstmateriaal ook veelal dezelfde poëtische principes als in het Oude Testament worden gebruikt. M. Dahood, 1965, p. XXXIII

¹⁴ M. Dahood, 1965, p. XXIV

bruikbaarheid met de ontdekking van de Ugaritische teksten in Ras Shamra in prioriteit sterk is afgenomen.¹⁵

De bijbelteksten delen volgens Dahood heel veel mythologische elementen met de teksten uit Ras Shamra. Dat betekent volgens hem echter niet dat de bijbelschrijvers in deze mythische elementen geloofden. Veeleer werden ze door de bijbelschrijvers gebruikt om de almacht en de majesteit van YHWH te onderstrepen.¹⁶ Daarnaast levert de nieuwe vertaling, gebaseerd op de nieuwe filologische principes, veel belangrijke informatie over lastige bijbels-theologische thema's als opstanding en onsterfelijkheid.¹⁷ Verder levert de studie ook nieuwe informatie over namen die we in de Bijbel tegenkomen en de titels die door de bijbelschrijvers aan YHWH worden gegeven.¹⁸

In zijn introductie op het tweede deel van zijn commentaar op de Psalmen, geeft Dahood aan dat het bij de relatie tussen de Ugaritische teksten en de bijbelteksten niet zozeer gaat om invloed of afhankelijkheid, omdat er een te grote kloof bestaat tussen het ontstaan van de verschillende teksttradities.¹⁹ Dat neemt volgens hem niet weg dat er in de Bijbel elementen te vinden zijn die zij duidelijk gemeen hebben met de teksten uit Ugarit.²⁰ Daarom is het volgens hem beter om in plaats van invloed of afhankelijkheid van wederzijdse opheldering te spreken. Net zoals de Hebreeuwse grammatica en lexicografie geholpen heeft en nog steeds helpt om de Ugaritische teksten te begrijpen, kunnen de filologische data die de Ugaritische teksten bieden helpen om de duistere hoeken van de bijbelse filologie te verlichten.²¹

In zijn introductie op het derde deel van zijn commentaar op de Psalmen, schrijft hij dat hij er in alle drie de delen van uitgegaan is dat de Israëlitische poëzie een voortzetting is van de Kanaänitische poëzie. De Israëlieten hebben van de Kanaänitische poëtische technieken gebruikgemaakt, zoals bijvoorbeeld: parallellisme, vocabulaire, beelden, enz. De vertaling die hij van de Psalmen gegeven heeft, is volgens hem meer bepaald door de betekenis die de woorden vroeger (in Ugarit) hadden, dan door de betekenis die eraan gegeven is in de Joodse cultuur van na de ballingschap en in de periode van het vroege christendom.²²

Vervolgens besteedt Dahood aandacht aan de kritiek die men op de beide eerdere delen had. Eén van de kritiepunten was de chronologische kloof tussen het materiaal uit Ugarit en het Oude Testament, wat volgens de critici van Dahood een vergelijking gecompliceerd maakt. Volgens Dahood liggen de beide teksttradities chronologisch veel minder ver uit elkaar dan vaak beweerd wordt.²³ Wanneer de Ugaritische kleitabletten uit ongeveer 1375-1195 v. chr. stammen, is er maar een kloof van ongeveer 100 jaar tussen de oudste bijbelse poëtische gedeelten, die hij rond 1250-1100 v. chr. dateert.²⁴ Daarnaast wijst Dahood erop dat er lexicografisch alle reden voor is om de Ugaritische teksten te gebruiken. Hij wijst erop dat onderzoek heeft aangetoond dat er in het Misjna Hebreeuws veel

¹⁵ M. Dahood, 1965, p. XXVII

¹⁶ M. Dahood, 1965, p. XXXV

¹⁷ M. Dahood, 1965, p. XXXVI

¹⁸ M. Dahood, 1965, p. XXXVII

¹⁹ M. Dahood, 1968, p. XV

²⁰ M. Dahood, 1968, p. XV-XVI

²¹ M. Dahood, 1968, p. XVII

²² M. Dahood, 1970, p. XXII

²³ Hier maakt Dahood duidelijk een andere keuze dan in zijn inleiding op het tweede deel van zijn Psalmen commentaar. M. Dahood, 1968, p. XV

²⁴ M. Dahood, 1970, p. XXII

Ugaritische woorden voorkomen die niet in het Oude Testament zijn teruggevonden. Als er tussen twee teksttradities, die qua tijd veel verder uiteen liggen dan de veel oudere poëtische bijbelteksten en de Ugaritische teksten, al zoveel verwantschap bestaat, is het niet meer dan logisch dat dit tussen de teksten uit Ugarit en de oudste poëtische bijbelgedeelten ook het geval is.²⁵

Samenvattend kunnen we stellen dat Dahood de grote overeenkomst tussen het Ugaritische materiaal en het Oude Testament als uitgangspunt neemt voor zijn onderzoek. Beide tradities zijn slechts twee verschillende dialecten van één en dezelfde West-Semitische taal. In zijn onderzoek hanteert hij met name de filologische methode, waarbij hij de betekenis van de stam van een woord met behulp van vergelijkbare woorden in een nauw verwante taal op het spoor probeert te komen. Aangezien het Ugaritisch volgens hem nauw aan het Hebreeuws verwant is, is deze taal hiervoor het meest geschikt.

3.2.2 O. Loretz

Loretz schrijft in zijn boek *Ugarit und die Bibel, Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, het volgende over de verhouding tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament: 'Denn es wurde von Anfang an deutlich, daß die Bibel in Sprache und Vorstellungswelt im vielen so eng an die Ugaritische Literatur anschließt, daß die in ihr verschwiegenen Gemeinsamkeiten Israels mit dem Kanaanäern beinahe oder in Wirklichkeit das in der Bibel hervorgehobene Trennende überwiegen.'²⁶ Dit geeft ons volgens hem de mogelijkheid de wording van de Bijbel als een literair en religieus document in haar eigen onmiddellijke context te bestuderen. Daarnaast zijn we door dit nieuwe materiaal niet meer van de bijbelse visie op de Kanaänieten afhankelijk. Zo opent zich volgens hem voor het eerst een weg waarlangs we in staat zijn de wording en het lot van een culturele en religieuze symbiose en tegelijk ook het unieke van de Israëlitisch-Joodse religie als een in een lange periode ontstane religie te begrijpen.²⁷

Daarbij moeten we volgens Loretz niet zozeer proberen om met behulp van de bijbelteksten terug te blikken naar het Ugaritische tekstmateriaal om zo, op een romantische wijze, een oorsprong te reconstrueren. Veeleer moet men vanuit het Ugaritische tekstmateriaal naar het latere bijbelse materiaal kijken. Hierdoor wordt duidelijk dat de bijbelse weergave van de Israëlitische overwinning van het Kanaänisme een latere Joodse reconstructie van de Israëlitische geschiedenis is. Het onderzoek staat volgens hem daarom voor de opgave om het religieuze, dat in de Bijbel verward is met de Israëlitisch-Joodse twist met de Kanaänieten (monotheïsme versus polytheïsme), met behulp van het Ugaritische tekstmateriaal literair, historisch en theologisch beter te begrijpen.²⁸

Samenvattend kunnen we stellen dat Loretz de volgende methodische uitgangspunten heeft: In de eerste plaats wijst hij net als Dahood op de nauwe onderlinge verwantschap tussen het tekstmateriaal uit Ugarit en het Oude Testament. Deze onderlinge verwantschap vormt dan ook de basis voor het verdere onderzoek. Daarnaast zijn er echter opvallende inhoudelijke verschillen. Deze verschillen scheppen de mogelijkheid om de binnen-bijbelse ontwikkeling op het spoor te komen.²⁹ Dit is volgens

²⁵ M. Dahood, 1970, p. XXIV

²⁶ O. Loretz, 1990, p. 25

²⁷ O. Loretz, 1990, p. 27

²⁸ O. Loretz, 1990, p. 28

²⁹ Gregorio del Olmo Lete wijst net als Loretz op het belang van het Ugaritische tekstmateriaal voor het ontrafelen van de ontwikkeling van de religie van het oude Israël. Vgl. G. del Olmo Lete, 1994, p. 263-273

Loretz een ontwikkeling van polotheïsme naar monotheïsme. Het laatste methodologische uitgangspunt van Loretz is dat hij vanuit het Ugaritische materiaal het Oude Testament wil benaderen.

3.2.3 J.J. Niehaus

Niehaus wijst er in zijn boek *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology* op dat er twee benaderingen mogelijk zijn wanneer je ideeën die in verschillende religies functioneren met elkaar vergelijkt. Kenmerkend aan de eerste benadering die hij beschrijft, is dat men in deze benadering met behulp van een universeel aspect (Frazer: eten en vruchtbaarheid, Freud: seksuele drift, Jung: collectief pre-humanair bewustzijn)³⁰ de overeenkomsten tussen de religieuze mythen wereldwijd probeert te verklaren.³¹ Om deze reden heet deze benadering dan ook de universele benadering. Niehaus wijst deze benadering van de hand omdat deze benadering volgens hem de bijbelse claim op historiciteit geen recht doet.³² De tweede benadering die hij beschrijft, is de derivatieve benadering. In deze benadering wordt bijbels materiaal met niet-bijbels materiaal vergeleken en gaat men ervan uit dat het bijbelse materiaal mede ontstaan is door de culturele invloed van het niet-bijbelse materiaal.³³ Niehaus kiest voor deze laatste benadering, maar hij wijst erop dat het niet-bijbelse materiaal onder invloed van het bijbelse materiaal is ontstaan. Al betekent dat voor hem zeker niet dat het bijbelse materiaal daarmee altijd eerder is opgeschreven dan het niet-bijbelse materiaal.³⁴

De overeenkomst tussen bijbels materiaal en niet-bijbels materiaal komt volgens Niehaus voort uit het feit dat God bepaalde concepten ook buiten de Bijbel, in wat Niehaus het rijk van de algemene genade noemt, laat voorkomen. Deze concepten horen bij Gods algemene openbaring. Daardoor vertoont het wereldbeeld van de verschillende volken in het Oude Nabije Oosten een opvallende mate van overeenkomst. Deze overeenkomsten zijn verantwoordelijk voor de parallellen die we in de Bijbel met het niet-bijbelse materiaal aantreffen. Het basisconcept dat Israël volgens Niehaus met de andere volken deelt, is dat er een god is die werkt door een mens (koning/priester, vaak omschreven als een herder) die oorlog moet voeren tegen de vijanden van de godheid en daardoor zijn machtsterrein moet vergroten. De god richt voor of na de oorlog een tempel op in het midden van zijn volk omdat hij tussen hen wil wonen. Het uiteindelijke doel is om landen, waar mensen wonen die geen deel uitmaken van zijn volk, op te nemen in zijn machtsgebied.³⁵

Terecht wijst Niehaus erop dat het voorkomen van vergelijkbare concepten bij verschillende volken, zoals bijvoorbeeld scheppingsconcepten en zondvloedconcepten, niet betekent dat de ene cultuur het concept van de andere cultuur overgenomen heeft en daarmee voor haar concepten van een andere cultuur afhankelijk is, maar dat dergelijke verhalen terug kunnen gaan op een gezamenlijk concept of een gedeeld wereldbeeld. Hiervoor valt zeker veel te zeggen, met name wanneer bepaalde concepten in meerdere sterk van elkaar verschillende culturen voorkomen. Het is echter waarschijnlijk dat de manier waarop een cultuur een bepaald concept beschrijft soms sterker met de ene dan met de andere cultuur overeenstemt. Concepten worden immers uitgedrukt in beelden. En hoewel deze beelden verbaal sterk van elkaar kunnen verschillen, bestaat er conceptueel tussen de verschillende beelden misschien wel een grote verwantschap.

³⁰ J.J. Niehaus, 2008, p. 18-19

³¹ J.J. Niehaus, 2008, p. 15

³² J.J. Niehaus, 2008, p. 15

³³ J.J. Niehaus, 2008, p. 15

³⁴ J.J. Niehaus, 2008, p. 16

³⁵ J.J. Niehaus, 2008, p. 30

3.2.4 A. Berlejung

Berlejung wijst er in haar artikel *Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden, Sterben und Tod in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas* op dat beelden (dat kunnen ook beelden in teksten zijn) communicatiemiddelen zijn en factoren waarmee de werkelijkheid geconstrueerd wordt. Ze bemiddelen volgens haar voorstellingen en concepten van een cultureel systeem, maar zijn zelf ook deel van deze constructie. Beelden zijn interpretatie objecten, maar interpreteren tegelijk ook zelf.³⁶ Daarbij zijn beelden en teksten in het licht van een semiotische benadering tekens en dragers van betekenissen. In het licht van een constructivistische benadering zijn beelden en teksten culturele constructen. Het waarnemen van beelden is altijd een aan zichzelf refererend proces: waarneming is betekenistoewijzing en interpretatie, met het doel de toe-eigening van het geziene of gehoorde en het inpassen ervan in de reeds bestaande ervaringscontext. Dit laatste wordt daardoor uitgebreid en gestabiliseerd. Beelden bewaren hun betekenis door hun context en de ingeefende waarnemings- en interpretatieketen van hun makers en hun ontvangers. Een voorstelling is daardoor niets anders dan een geheel van waarnemings- en waarde-schema's door middel van visuele vormen. Voorstellingen zijn een speciale vorm van sociaal begrip dat als doel heeft sociale netwerken te construeren en te stabiliseren, de geldende culturele afspraken weer te geven en voor de constructie van identiteit te zorgen. Voorstellingen spelen verder bij de kennisopbouw en kennisoverdracht, propaganda en de normeringsprocessen en hun controle een grote rol.³⁷ Wanneer men de beelden uit het Oude Nabije Oosten wil interpreteren, staat men daarom voor de taak om de beelden in relatie tot hun typische cultuur en tijd-afhankelijke situatie, waardesysteem, gedragspatronen en mentaliteit van de gemeenschap te interpreteren. Als ook in relatie tot de structuren en conflicten tussen de sociale groepen en maatschappijen waartoe ze behoren.³⁸

Om inzicht te krijgen in de concepten die binnen een bepaalde cultuur functioneren, moeten de beelden, waarmee deze concepten worden uitgedrukt beschreven worden. Deze beelden moeten beschreven worden tegen de sociaal-culturele context waarbinnen ze zijn ontstaan. Pas wanneer de concepten van een bepaalde cultuur op deze wijze zijn omschreven, is het mogelijk om voor het oog vergelijkbare concepten uit verschillende culturen goed met elkaar te vergelijken.

3.2.5 O. Wikander

Een vergelijkbaar uitgangspunt als van Loretz treffen we aan in de comparatieve studie van Wikander. Ook volgens hem is er een nauwe relatie tussen de Ugaritische en Israëlitische cultuur en religie. Vervolgens stelt Wikander de vraag: 'Wat moeten we met wat vergelijken?' Bij het beantwoorden van deze vraag wijst hij in de eerste plaats op de grote chronologische en contextuele kloof tussen beide culturen. Dat betekent dat er een groot verschil bestaat tussen de interpretatieve raamwerken van beide tradities.³⁹ Dit schept een probleem omdat een onderzoeker volgens Wikander deel moet nemen aan het specifieke symbolische universum van de tekst om de tekst goed te kunnen verstaan.⁴⁰ Dat betekent dat we niet kunnen volstaan met het verzamelen van simplistische overeenkomsten tussen

³⁶ A. Berlejung, 2009, p. 200

³⁷ A. Berlejung, 2009, p. 201

³⁸ A. Berlejung, 2009, p. 202

³⁹ O. Wikander, 2014, p. 12

⁴⁰ O. Wikander, 2014, p. 11

beide tradities, die we vervolgens presenteren als simpele voorbeelden van de Kanaänitische erfenis in de Hebreeuwse teksten.⁴¹

Het eerste wat namelijk goed onthouden moet worden, is dat de Israëlitische cultuur niet gezien moet worden als een latere afstamming van de religieuze cultuur die uit Ugarit bekend is. Er bestaat namelijk geen directe historische relatie tussen beide culturen, ze moeten beide gezien worden als verschillende expressies van een gedeelde Noord-Semitische cultuur. Zowel de Ugaritische als de bijbelse religie dragen op geheel eigen wijze deze gemeenschappelijke achtergrond mee in hun eigen religieuze expressie.⁴²

Het tweede waar Wikander op wijst, is het grote verschil tussen de tijdspannen waarbinnen de religieuze teksten van beide tradities zijn ontstaan. De Israëlitische teksten zijn in de loop van een hele lange periode ontstaan en zijn in de loop van die lange geschiedenis telkens opnieuw bewerkt en bestaan daarom uit verschillende lagen.⁴³ De Ugaritische teksten zijn in een veel kortere periode ontstaan en bestaan daarom uit homogener materiaal. Dat betekent dat niet de klassieke versie van de Israëlitische religie, zoals vastgelegd in het grootste gedeelte van het Oude Testament, de 'zusterreligie' van Ugarit is.⁴⁴ De 'zusterreligie' van Ugarit vinden we terug in de restanten van heidendom die onder de oppervlakte van het Oude Testament schuilgaan.⁴⁵

Samenvattend kunnen we stellen dat Wikander veel oog heeft voor de chronologische en geografische kloof die er tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament bestaat. Dat betekent volgens hem dat we niet het Oude Testament an sich met het materiaal uit Ugarit moeten vergelijken, maar dat we binnen het Oude Testament moeten zoeken naar de restanten van heidendom en dat we die vervolgens met de religie van Ugarit moeten vergelijken.

3.2.6 C.B. Hays

Hays beschrijft in zijn boek *Hidden Riches* de geschiedenis van het comparatieve onderzoek. Dit onderzoek is volgens hem een noodzakelijke voorwaarde om de Bijbel te kunnen interpreteren,⁴⁶ omdat we daarmee het eigene van de Bijbel op het spoor komen.⁴⁷

De teksten van het Oude Testament, in de vorm waarin wij deze nu in de Bijbel aantreffen, zijn allemaal pas na de 10^e eeuw voor Christus geschreven. Dat betekent volgens hem niet dat er geen oudere (orale) tradities hebben bestaan, maar het is niet mogelijk om deze aan te tonen en daarom kunnen ze geen doorslaggevende rol in het onderzoek spelen. Wat wel duidelijk uit de teksten blijkt, is dat ze het product zijn van een lang en moeilijk te reconstrueren redactie geschiedenis.⁴⁸

⁴¹ O. Wikander, 2014, p. 12

⁴² O. Wikander, 2014, p. 12

⁴³ O. Wikander, 2014, p. 12

⁴⁴ Tegen deze bewering valt in te brengen dat de periode van vastlegging in Ugarit misschien een relatief korte periode bedroeg, maar dat dat niets zegt over de ouderdom van de mythen die werden vastgelegd. Onderling kunnen de mythen qua ouderdom sterk verschillen, omdat het goed mogelijk is dat de mythen naast elkaar bestonden, elkaar aanvulden en elkaar bekritiseerden.

⁴⁵ O. Wikander, 2014, p. 13

⁴⁶ C.B. Hays, 2014, p. 3

⁴⁷ C.B. Hays, 2014, p. 5

⁴⁸ C.B. Hays, 2014, p. 7

Bijbelteksten kunnen volgens Hays op verschillende manieren aan teksten uit het Oude Nabije Oosten gerelateerd zijn:

- Teksten kunnen soms door een periode van duizenden jaren en door grote geografische afstand van elkaar gescheiden zijn, zodat een directe relatie uitgesloten is, maar in plaats daarvan moet rekening worden gehouden met een lange en levendige literaire en theologische traditie.
- In andere gevallen hebben we te maken met teksten die eenzelfde periode beschrijven maar uit verschillende, elkaar beconcurrerende, maar wel vergelijkbare gemeenschappen stammen.
- In weer andere gevallen hebben we te maken met de reactie van de bijbelschrijvers op vergelijkbare en elkaar beconcurrerende claims van een imperistische macht.
- In slechts zeldzame gevallen zijn er teksten waarbij de schrijver bewust gebruik gemaakt heeft (geleend) van andere teksten en deze voor zijn eigen doel heeft overgenomen.

Het is daarbij van belang het complexe web van interconnecties tussen Israël en Juda en de andere culturen uit het Oude Nabije Oosten te respecteren.⁴⁹ Verder wijst hij op het belang de teksten in hun bredere literaire en culturele context te bestuderen en op het belang van een goede datering van de tekst. Wanneer teksten met elkaar worden vergeleken, is het verder van belang rekening te houden met de vorm (grafinscriptie, kleitablet, enz.) waarin de tekst is overgeleverd. De vorm van een tekst zegt namelijk ook iets over de bedoeling van de auteur.⁵⁰

Aan het eind van zijn weergave van de geschiedenis van de comparatieve methode wijst Hays erop dat uit deze weergave blijkt dat er twee tendenzen zijn aan te wijzen. Aan de ene kant is er een tendens om de overeenkomsten tussen het Oude Testament en de literatuur uit het Oude Nabije Oosten uit te vergroten. Aan de andere kant valt er echter telkens ook een tendens aan te wijzen om de overeenkomsten te minimaliseren, om zo de eigenheid en de voorrang van de bijbeltekst te waarborgen.⁵¹ Uit zijn weergave van de verschillende standpunten blijkt dat Hays beide partijen op onderdelen gelijk geeft. Dat betekent dat men de teksten zo eerlijk mogelijk moet vergelijken, waardoor zowel de overeenkomsten als de verschillen naar voren komen.⁵² Verder is het van groot belang om de teksten in de eerste plaats in hun eigen historische context te bestuderen.⁵³ Wanneer teksten in hun eigen context bestudeerd worden, ontwikkelt de onderzoeker een bepaalde mate van expertise waardoor hij in staat is om de tekst op een goede manier met andere teksten te vergelijken. Het maken van vergelijkingen is echter niet alleen voorbehouden aan experts, maar expertise maakt het wel waarschijnlijker dat er sprake is van een goede en eerlijke vergelijking, waardoor beide tekstradities worden verhelderd.⁵⁴

3.2.7 Evaluatie

Uit bovenstaande weergave van de methodische uitgangspunten van de verschillende auteurs blijkt in de eerste plaats duidelijk dat ze van een nauwe relatie tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament uitgaan. Dit uitgangspunt wordt ook door een groot aantal andere onderzoekers gedeeld. Zo schrijft Korpel in haar proefschrift: 'Canaanites and early Israelites shared more or less the

⁴⁹ C.B. Hays, 2014, p. 7

⁵⁰ C.B. Hays, 2014, p. 8

⁵¹ C.B. Hays, 2014, p. 32

⁵² C.B. Hays, 2014, p. 34

⁵³ C.B. Hays, 2014, p. 33

⁵⁴ C.B. Hays, 2014, p. 36

same geographical, cultural and linguistic background.⁵⁵ Het kan volgens haar dan ook niet anders dan dat de Israëlieten veel expressies van de Kanaänieten hebben overgenomen. Dit uitgangspunt vinden we ook terug in het boek *Adam, Eve and the Devil* dat Korpel samen met De Moor schreef. In de introductie wijzen zij erop dat het Ugaritisch een Kanaänitisch dialect is en nauw aan het Hebreeuws verwant.⁵⁶ Dat geldt volgens hen niet alleen de taal maar ook de religie van beide tradities.⁵⁷ Deze uitgangspositie is zo dominant in het onderzoek aanwezig, dat Nicolas Wyatt in zijn boek *Myths of Power* zelfs kan stellen: 'This will appear self-evident to readers familiar with Ugaritic culture.'⁵⁸

Het tweede wat uit de bovenstaande weergave van de verschillende uitgangspunten duidelijk wordt, is dat de Hebreeuwse tekst het best met behulp van het materiaal uit Ugarit verhelderd kan worden. Een vergelijkende studie moet beginnen met het onderzoeken van de Ugaritische voorstellingen en pas daarna moet de vraag worden gesteld of dergelijke voorstellingen ook in het Oude Testament gevonden worden. Loretz en Wikander geven hiervoor een historisch theologisch argument. Hoewel de verschillende argumenten enigszins van elkaar verschillen, komt het in de kern hierop neer dat het Ugaritische tekstmateriaal overeenkomt met de vroegste strata van de bijbeltekst. Deze strata kunnen vaak alleen maar opgedolven worden door ze met behulp van het Ugaritische tekstmateriaal bloot te leggen. Korpel geeft in haar proefschrift nog een praktisch argument voor deze beweging: 'Because the size of the Ugaritic corpus is so much smaller than that of the Old Testament, it is only fair to start from the Ugaritic literature as the basis for our investigation.'⁵⁹

Het derde wat uit de weergave van de verschillende methodische benaderingen blijkt, is dat de onderzoekers in hun vergelijkend onderzoek van verschillende instrumenten gebruikmaken. Dahood maakt vooral gebruik van de filologie en etymologie.⁶⁰ Bij de andere onderzoekers die ik hierboven heb beschreven, is de focus steeds meer naar het vergelijken van religieuze beelden en concepten verschoven. De comparatieve filologische methode speelt daarbij een ondersteunende rol. Beelden en concepten die ook filologisch sterk overeenkomen, zijn waarschijnlijk nauwer aan elkaar verwant, dan beelden die filologisch geen verwantschap vertonen. Wikander is eigenlijk de enige van de hierboven beschreven onderzoekers (naast Dahood) die uitdrukkelijk stelt dat de filologische methode voor hem van groot belang is.

Het vierde wat uit de weergave van de verschillende methodische benaderingen blijkt, is dat het van groot belang is om beelden en concepten in hun specifieke culturele en maatschappelijke context te bestuderen. Het zijn met name Niehaus, Berlejung en Hays die hierop wijzen. Alleen wanneer aan de eigenheid van de concepten en beelden recht is gedaan, wordt het mogelijk om de beelden uit verschillende contexten te vergelijken. Wikander heeft erop gewezen dat er door de geografische en chronologische kloof tussen Ugarit en Israël ook sprake is van twee verschillende symbolische universums. Daardoor moet een vergelijking zoals Hays stelt niet alleen gericht zijn op het vinden van overeenkomsten, maar is de onderzoeker ook verplicht om de verschillen eerlijk te benoemen en bij

⁵⁵ M.C.A Korpel, 1990, p.78

⁵⁶ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 1

⁵⁷ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 1

⁵⁸ N. Wyatt, 1996, p. 10

⁵⁹ M.C.A. Korpel, 1990, p. 78

⁶⁰ Op deze benadering van Dahood is veel kritiek gekomen. Met name James Barr heeft in zijn boek *Comparative Philology and the text of the Old Testament* duidelijk gemaakt dat veel filologische resultaten onvoldoende grond hebben en daarom op methodische gronden afgewezen moeten worden. J. Barr, 1987, p. 93

de beoordeling van de resultaten mee te wegen. Wanneer we recht doen aan de specifieke culturele en maatschappelijke context van de afzonderlijke teksten, kunnen teksten uit hele diverse contexten met elkaar vergeleken worden. Het doel van een dergelijke vergelijking is dan namelijk niet om de verschillen te minimaliseren en eventueel weg te verklaren, maar om de eigenheid van de tekst door de vergelijking met andere teksten op de voorgrond te plaatsen.

Een aantal belangrijke kritiekpunten op het onderzoek naar overeenkomsten tussen het tekstmateriaal uit Ugarit en het Oude Testament zijn door Craigie in een artikel met de titel *Ugarit and the Bible* onder woorden gebracht. Eén van de eerste zaken waarop hij wijst, is het probleem van de chronologische en geografische relatie tussen de teksten uit Ugarit en de Bijbel. De bijbelteksten omvatten niet alleen een veel grotere tijdspanne, maar zijn ook vele jaren later geschreven dan de teksten uit Ugarit. Daarnaast is er een grote geografische afstand tussen de teksten uit Ugarit en het land Kanaän waar de geschriften van het Oude Testament zijn geschreven. De afstand in tijd en plaats heeft ook veel invloed op de context waarin beide teksttradities zijn ontstaan en geschreven.⁶¹

Een deel van deze verwarring kan voorkomen worden wanneer we ons bewust zijn van de verschillen die er bestaan tussen de groepen die we aanduiden met de termen Ugaritisch, Kanaänitisch en bijbels Kanaänitisch. Bij veel van de hierboven geciteerde onderzoekers, maar ook bij Korpel en De Moor, worden deze termen vaak door elkaar gebruikt. De Kanaänitische religie kent, zoals ik in de algemene inleiding al heb aangegeven, regionale verschillen, waardoor de religie uit Ugarit niet zonder meer gelijkgesteld kan worden met de Kanaänitische religie zoals die in het Oude Testament naar voren komt. De bijbelse weergave van de Kanaänitische religie is sterk gekleurd door de anti-Kanaänitische visie van de schrijvers.⁶² Dat laatste neemt natuurlijk niet weg dat hun visie betrouwbare informatie over de Kanaänitische religie kan bieden.

Daarnaast noemt Craigie een aantal literaire redenen die een vergelijking tussen de teksten uit Ugarit en de Bijbel compliceren. De teksten verschillen bijvoorbeeld sterk van elkaar qua genre.⁶³ Op iets vergelijkbaars wijst Hays wanneer hij het belang onderstreept om ook aandacht te schenken aan de vorm waarin een tekst is overgeleverd.⁶⁴ Een ander probleem waar hij op wijst is het feit dat veel teksten uit Ugarit slechts fragmentarisch zijn overgeleverd en slechts met de grootste moeite enigszins gereconstrueerd kunnen worden.⁶⁵ Dergelijke literaire zaken compliceren een vergelijking tussen het materiaal uit Ugarit en het Oude Testament, maar maken een vergelijking tussen beide niet onmogelijk. Het is wel van belang om deze zaken in de beoordeling van de uitkomsten aan de orde te stellen.

In mijn onderzoek ga ik net als bovenstaande auteurs uit van een nauwe verwantschap tussen het tekstmateriaal uit Ugarit en het Oude Testament. Ik baseer mij hierbij op het werk van een groot aantal auteurs die dergelijke overeenkomsten hebben aangetoond.⁶⁶ Ik besef terdege dat een aantal van de door hen gevonden overeenkomsten in de loop van de tijd misschien de toets der kritiek niet zullen doorstaan. Het aantal gevonden overeenkomsten is echter dermate groot, dat het volgens mij

⁶¹ P.C. Craigie, 1981, p. 106-107

⁶² L.L. Grabbe, 1994, p. 121

⁶³ P.C. Craigie, 1981, p. 107

⁶⁴ C.B. Hays, 2014, p. 8

⁶⁵ P.C. Craigie, 1981, p. 108

⁶⁶ Hierbij baseer ik mij op het werk van de auteurs waarnaar ik in deze thesis verwijs.

wetenschappelijk verantwoord is om de nauwe verwantschap tussen beide tradities als uitgangspunt voor mijn onderzoek te nemen.

Net als de beschreven onderzoekers begin ik mijn onderzoek met het Ugaritische tekstmateriaal. Het materiaal uit Ugarit is beduidend ouder dan de Hebreeuwse tekst waarover wij beschikken. Dit betekent voor mij niet dat de denkbeelden zoals die in de Bijbel worden weergegeven van jongere datum en daarmee meer 'ontwikkeld' zijn dan de denkbeelden die in het Ugaritische tekstmateriaal zijn overgeleverd.

Uit het bovenstaande blijkt ook het belang om voorzichtig te zijn in het aanwijzen van mogelijke overeenkomsten alleen op grond van het Ugaritische tekstmateriaal. Het is noodzakelijk om ook aandacht te besteden aan andere teksttradities die (mede) bepalend zijn geweest voor de context en leefwereld van het Oude Testament. Zoals ik in de algemene inleiding reeds heb gezegd, gaat het onderzoeken van andere tradities de omvang van het huidige onderzoek te boven en beperk ik mij tot het Ugaritische tekstmateriaal.

3.3 Nieuwe wegen

Waarborgen de hierboven genoemde uitgangspunten voldoende het wetenschappelijke karakter van het onderzoek naar mogelijke overeenkomsten tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het Oude Testament? De gevonden uitgangspunten geven mijns inziens voldoende houvast voor het verrichten van wetenschappelijk onderzoek naar de verhouding tussen het bijbelse en Ugaritische tekstmateriaal. Het moet mijns inziens echter mogelijk zijn om de criteria die in een dergelijk onderzoek een rol spelen verder te expliciteren en daarmee het wetenschappelijke karakter van het onderzoek beter te waarborgen.

De wetenschappelijke literatuur vanuit het Oudtestamentisch onderzoek over criteria die bij een dergelijke vergelijking een rol spelen, is echter beperkt. Het is daarom nodig om het onderzoek op dit punt te verbreden en naar de methoden van andere tekstwetenschappen te kijken. In het onderzoek naar het Nieuwe Testament en de literatuur van de Vroege Kerk is veel aandacht besteed aan mogelijke parallellen tussen deze geschriften en Griekse klassiekers zoals de Ilias en de Odyssee. Verschillende auteurs hebben over de onderzoeksmethode die hierbij gehanteerd wordt geschreven. Hieronder neem ik deze informatie als uitgangspunt.

Teksten kunnen, zoals ik in de inleiding van deze deelvraag heb aangegeven, heel verschillend aan elkaar verwant zijn.⁶⁷ Er kan sprake zijn van een directe relatie waarin de ene tekst van de andere tekst gebruikmaakt. Het is echter ook goed mogelijk dat de overeenkomsten het gevolg zijn van een gedeelde context en een gedeeld wereldbeeld. Daarom onderscheid ik twee niveaus waarop er sprake kan zijn van overeenkomst en eventueel van afhankelijkheid. Het eerste niveau is verbale overeenkomst en (eventueel) afhankelijkheid. Het tweede niveau dat ik onderscheid, ligt op het conceptuele vlak. Hoewel er andere woorden en beelden worden gebruikt, zijn er duidelijke overeenkomsten te onderscheiden op het vlak van de gebruikte voorstellingen en ideeën in de tekst.

In navolging van Richard L. Schultz maak ik daarbij onderscheid tussen overeenkomsten (parallellen) tussen teksten zonder dat het daarbij duidelijk is dat deze teksten ook daadwerkelijk van elkaar afhankelijk zijn, overeenkomsten waarbij wel duidelijk sprake is van afhankelijkheid zonder dat

⁶⁷ Vgl. C.B. Hays, 2014, p. 7

duidelijk is welke richting deze afhankelijkheid heeft en afhankelijkheid waarbij het wel duidelijk is welke richting deze afhankelijkheid heeft.⁶⁸

De uitgangspunten van Schultz gecombineerd met het onderscheid tussen verbale en conceptuele overeenkomsten leiden tot de volgende begrippen en definities:

- Ik gebruik het begrip *verbale parallellen* wanneer er tussen twee verschillende teksten verbale overeenkomsten aan te wijzen zijn, zonder dat het aantoonbaar is dat de beide teksten van elkaar afhankelijk zijn.
- Ik gebruik het begrip *conceptuele parallellen* wanneer er tussen twee verschillende teksten conceptuele overeenkomsten aan te wijzen zijn, zonder dat het aantoonbaar is dat de beide teksten van elkaar afhankelijk zijn.
- Ik gebruik het begrip *verbale afhankelijkheid* wanneer er tussen twee verschillende teksten verbale overeenkomsten aan te wijzen zijn en waarbij het duidelijk is welke tekst van welke tekst afhankelijk is.
- Ik gebruik het begrip *conceptuele afhankelijkheid* wanneer er tussen twee verschillende teksten conceptuele overeenkomsten aan te wijzen zijn en waarbij het duidelijk is welke tekst van welke tekst afhankelijk is.

3.3.1 Op grond van welke criteria kan men van verbale parallellen of verbale afhankelijkheid tussen teksten spreken?

Er is, zoals hierboven reeds aangegeven, sprake van verbale overeenkomst wanneer er tussen twee verschillende teksten verbale overeenkomsten aan te wijzen zijn, zonder dat het aantoonbaar is dat beide teksten van elkaar afhankelijk zijn. Verbale afhankelijkheid gaat een stap verder. Er is sprake van verbale afhankelijkheid wanneer er tussen twee verschillende teksten verbale overeenkomsten aan te wijzen zijn en waarbij het duidelijk is welke tekst van welke tekst afhankelijk is.

Het aantonen van verbale parallellen tussen teksten is de eerste stap die gezet moet worden. Wanneer het om teksten gaat die in dezelfde taal geschreven zijn, zal beoordeeld moeten worden in welke mate teksten verbaal en syntactisch met elkaar overeenstemmen. Een grote mate van verbale en syntactische overeenstemming tussen teksten, betekent echter niet dat deze teksten ook van elkaar afhankelijk zijn. De gevonden overeenkomsten kunnen namelijk ook berusten op toeval, of op formules, spreuken, gezegdes of het algemene spraakgebruik.⁶⁹ Bij het bepalen of teksten van elkaar afhankelijk zijn, speelt de mate van overeenstemming een belangrijke, maar geen doorslaggevende rol. De overeenkomsten die berusten op formules of gezegden kunnen heel groot zijn, terwijl ze niet per se van elkaar afhankelijk zijn. Tegelijk kan het ook zo zijn dat teksten minder nauwkeurig met elkaar overeenstemmen, terwijl er toch sprake is van afhankelijkheid.⁷⁰

David Carr bespreekt in het methodologische deel van zijn boek *The Formation of the Hebrew Bible* uitgebreid hoe de bijbelschrijvers van andere bijbelteksten gebruik hebben gemaakt. Het valt daarbij

⁶⁸ R.L. Schultz, 1999, p. 216-221

⁶⁹ R.L. Schultz, 1999, p. 224

⁷⁰ Het is echter ook mogelijk dat de auteur bewust variaties aanbrengt. Door te variëren op bij de lezer bekende teksten, wordt de aandacht getriggert. Volgens Panc C. Beentjes werd in de oudheid regelmatig van een stijlfiguur gebruikgemaakt die door hem '*inverted Quotations*' genoemd. Hierbij worden citaten omgekeerd om daarmee de aandacht van de lezer te trekken. Deze stijlfiguur komen we op verschillende plaatsen in de Bijbel tegen. Deze stijlfiguur zien we verder ook regelmatig bij Ben Sirach tegen. P.C. Beentjes, 1982, p. 508

wel op dat er veel kleine variaties tussen de teksten aan te wijzen zijn. Deze variaties zijn volgens hem ontstaan omdat er vaak vanuit het geheugen werd gewerkt.⁷¹ De varianten die hierdoor zijn ontstaan, hebben meestal maar weinig invloed op de betekenis van de tekst. Daarnaast kunnen we deze varianten ‘goed’ noemen omdat ze passen binnen de context van de tekst. Carr wijst er verder op dat latere bijbelschrijvers vaak de neiging hadden om een tekst uit te breiden.⁷² Deze uitbreiding vond met name plaats aan het begin en aan het einde van een tekst. De belangrijkste reden daarvoor was dat men met name door een aanpassing van het begin en het einde van een tekst de tekst in een nieuw perspectief kan plaatsen en daarmee de betekenis van het verhaal sterk kan bepalen. Het laatste waar Carr op wijst, is dat latere bijbelschrijvers de neiging hadden om verschillende verhalen over hetzelfde thema, of vergelijkbare wijsheidsspreuken en wetten door middel van kleine aanpassingen met elkaar in overeenstemming brengen.⁷³

Schrijvers hadden vroeger niet de gewoonte om door middel van verwijzingen duidelijk te maken welke tekst zij citeerden of in hun tekst bewerkten. Volgens Robert Gordis houdt dit ook in dat een citaat niet ingeluid wordt met een bepaalde formule, bijvoorbeeld: ‘ik zei’ of ‘hij schreef’. De schrijver voegt het citaat direct aan de tekst toe, waardoor er geen uiterlijke kenmerken zijn waaraan men een citaat kan herkennen.⁷⁴ Verder heeft het doel dat de schrijver met de tekst heeft, het genre van zijn nieuwe tekst en de vaardigheid van de schrijver grote invloed op de mate waarin de brontekst in de nieuwe tekst herkenbaar is.

Het kan gaan om een bewuste verwerking van de tekst, maar deze aanpassingen kunnen ook het gevolg zijn van onbewuste processen. Een schrijver kan onbewust gebruikmaken van een tekst die hij eerder gelezen of gehoord heeft. Deze teksten horen daardoor bij het vocabulaire van de schrijver. Deze onbewuste afhankelijkheid kan nog indirecter zijn. De voorstellingen waar de schrijver van gebruikmaakt, kunnen onderdeel uitmaken van het algemeen gedeelde poëtische geheugen van een samenleving.⁷⁵ Ellen Finkelpearl wijst erop – met een verwijzing naar het werk van Gian Biagio Conte – dat iemand die een tekst schrijft zelf door een veelvoud van teksten en verschillende codes is gevormd. Van sommige van deze teksten is hij zich bewust, maar veel van deze teksten behoren tot het algemene taalgebruik, bij het cultuurgeheugen van de maatschappij waarin hij leeft. Daarnaast geeft Finkelpearl aan dat we niet de invloed van de schrijver in dit proces moeten vergeten.⁷⁶ De schrijver is geen slaaf van de brontekst, maar verwerkt elementen uit de brontekst op een heel eigen en onafhankelijke wijze tot een nieuw literair werk. Finkelpearl toont aan dat een puur filologische vergelijking van teksten geen uitsluitsel kan geven over het bestaan van een eventuele afhankelijkheid tussen teksten. De schrijver kan het gebruikte werk op een geheel eigen wijze gebruiken, waardoor er voor het oog geen duidelijke relatie meer met de brontekst bestaat.⁷⁷ Hierbij moet ook rekening worden gehouden met het lezerspubliek dat de schrijver voor ogen had. De veronderstelde lezers bepalen namelijk mede de inhoud maar ook de vorm van wat geschreven wordt.⁷⁸

⁷¹ D.M. Carr, 2011, p. 17

⁷² D.M. Carr, 2011, p. 65

⁷³ D.M. Carr, 2011, p. 90

⁷⁴ R. Gordis, 1965, p. 173

⁷⁵ E. Finkelpearl, 2001, p. 79

⁷⁶ D.R. MacDonald, 2001, p. 81

⁷⁷ D.R. MacDonald, 2001, p. 83

⁷⁸ P.T. Willey, 1997, p. 68

Wanneer de mate van overeenstemming niet doorslaggevend is in de bepaling van de onderlinge afhankelijkheid van teksten en de richting van deze afhankelijkheid, moeten andere (aanvullende) criteria worden gezocht om de afhankelijkheid en de richting van de afhankelijkheid aan te tonen. Dennis R. MacDonald noemt in de inleiding van de bundel *Mimesis and Intertextuality, in Antiquity and Christianity* zes criteria waaruit blijkt dat een schrijver gebruikmaakt van een andere tekst.⁷⁹ Het eerste criterium waar hij op wijst, is beschikbaarheid, dit criterium verwijst naar de fysieke beschikbaarheid van de eventuele brontekst. Hoe algemener een tekst voorkomt, hoe groter de kans dat de tekst als brontekst voor een andere tekst fungeert. Het tweede criterium waar hij op wijst, is analogie. In dit criterium gaat het om de vraag of er bij andere auteurs op een vergelijkbare manier gebruikgemaakt is van de brontekst. Wanneer een bepaalde tekst door verschillende auteurs is gebruikt, is de kans groter dat dit bij een andere auteur ook het geval is. Het derde criterium is dichtheid. Hierbij gaat het om de vraag naar het aantal parallellen tussen beide teksten. Hoe groter het aantal parallellen, hoe waarschijnlijker het volgens MacDonald is dat de auteur van de brontekst gebruikgemaakt heeft. Het vierde criterium dat hij gebruikt, is de volgorde waarin de parallellen voorkomen. Hoe meer de volgorde waarin de parallellen in beide teksten voorkomen met elkaar overeenstemmen, hoe waarschijnlijker het is dat er sprake is van afhankelijkheid. Het vijfde criterium is het voorkomen van onderscheidende elementen. In een tekst komen soms specifieke elementen voor die niet gemakkelijk zijn te verklaren. Wanneer een andere auteur deze tekst gebruikt, voegt hij deze ongebruikelijke details aan de nieuwe tekst toe om zijn lezers van de modeltekst waarvan hij gebruikgemaakt heeft, bewust te maken. Het zesde criterium waar MacDonald op wijst, is de interpreteerbaarheid. Hierbij gaat het om de vraag waarom de auteur de gebruikte tekst imiteert en welke waarden en perspectieven hij door andere vervangt om zo zijn eigen boodschap over te brengen.⁸⁰ MacDonald wijst er vervolgens nog op dat een auteur van verschillende modelteksten gebruik kan maken en dat het daarbij niet altijd om fysieke afhankelijkheid gaat, omdat de auteur ook uit zijn geheugen kan putten.⁸¹

De eerste drie criteria die MacDonald noemt (beschikbaarheid, analogie en dichtheid), vormen de basis van het uitgangspunt van het eerdere onderzoek dat ik hierboven heb beschreven. Deze elementen samen hebben tot het bovengenoemde uitgangspunt van de nauwe verwantschap tussen het Ugaritische materiaal en het Oude Testament geleid. Wanneer we deze criteria toepassen op het boek Job geeft dat het volgende beeld:

- Beschikbaarheid: We kunnen niet met zekerheid zeggen of de teksten uit Ugarit in dezelfde vorm ook in Israël beschikbaar waren. Wel zijn er veel Oudtestamentische passages die een sterke verwantschap vertonen met teksten uit Ugarit. John Day wijst in zijn boek *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* op het veelvuldig voorkomen van verwijzingen naar Kanaänitische goden in het Oude Testament. Op grond hiervan is hij van mening dat de religie en cultuur van Israël sterk door de Kanaänitische context, waardoor zij werd omringd en waarin zij geworteld was, werd bepaald. Pas de reformatie onder Josia bracht daar volgens hem verandering in. Dat betekent echter niet dat de Kanaänitische invloed niet langer doorwerkte.⁸² Korpel wijst er in haar dissertatie *A Rift In the Clouds* op dat de Kanaänieten en de vroege Israëlieten een ongeveer gelijke geografische, culturele en linguïstieke achtergrond deelden en dat de vroege Israëlieten zelfs

⁷⁹ D.R. MacDonald, 2001, p. 2

⁸⁰ D.R. MacDonald, 2001, p. 3

⁸¹ D.R. MacDonald, 2001, p. 7

⁸² J. Day, 2000, p. 228-229

verschillende uitdrukkingen van de Kanaänieten overnamen om de goddelijke wereld te beschrijven.⁸³ Het is daarbij echter de vraag of deze overeenkomsten berusten op bekendheid van de Israëlitische auteurs met de *teksten* van Ugarit. De overeenkomsten berusten veeleer op bekendheid met de lokale en regionale Kanaänitische voorstellingen en verhalen. Het is echter, zoals ik hierboven reeds heb aangegeven, allerm minst vanzelfsprekend dat deze lokale en regionale Kanaänitische voorstellingen één op één overeenkomen met de religieuze voorstellingen en verhalen die ons uit Ugarit bekend zijn.⁸⁴ Hoewel de teksten uit Ugarit niet fysiek en op een directe wijze in Israël bekend waren, kunnen we volgens mij wel stellen dat de Kanaänitische voorstellingen en verhalen, die we mede vanuit het Ugaritische tekstmateriaal kennen, wijd verbreid waren en ook in Israël deel uitmaakten van het publieke geheugen van de samenleving.

- Analogie: Day wijst op verschillende parallellen tussen het boek Job en Kanaänitische elementen die we in Ugaritische teksten tegenkomen. In Job 5:7 vinden we volgens hem een verwijzing naar de Kanaänitische onderwereldgod Resheph.⁸⁵ In Job 15:7-8 treffen we een oud paradijsverhaal aan, wat erop wijst dat de eerste mensen in de vergadering van God leefden. Het paradijs moet volgens hem daarom gelokaliseerd worden op de godenberg waar El woonde.⁸⁶ Hij ziet in Job 18:13-14 een indirecte verwijzing – via Mesopotamische mythologie – naar de Kanaänitische god Resheph.⁸⁷ Verder ziet hij in Job 26:5 een verwijzing naar de schaduwen van de dood (rephaim).⁸⁸ In Ugarit gaat het volgens hem dan om de dodengeesten van gestorven koningen. In Job 27:7 wordt naar de berg Zaphon verwezen, de berg van Baäl.⁸⁹ In Job 31:26-28 zien we volgens hem een verwijzing naar de zonnegod(in).⁹⁰ In Job 38:7 maakt de zon⁹¹ deel uit van Gods raadsvergadering.⁹² Er is discussie over al deze hierboven genoemde voorbeelden. Het laat echter wel zien dat er binnen het boek Job verschillende voorbeelden te geven zijn, waaruit blijkt dat de auteur(s) op de hoogte was van het Kanaänitische gedachtengoed en daar ook bij het schrijven gebruik van heeft gemaakt. Daardoor is het niet ondenkbaar dat we in Job 33:23-30 ook te maken hebben met beelden die teruggrijpen op Kanaänitische voorstellingen.
- Dichtheid: De Moor ziet in het boek Job zoveel Kanaänitische elementen dat hij zelfs de mogelijkheid open laat dat dit boek door een Kanaänitische auteur geschreven is.⁹³

De andere criteria die MacDonald noemt, hebben een sterk evaluatief karakter en zullen daarom in mijn evaluatie een belangrijke rol spelen. Wanneer de gevonden parallellen dezelfde volgorde vertonen, onderscheidende kenmerken hebben die niet goed binnen de nieuwe context passen en de interpreteerbaarheid van de nieuwe tekst, dan verhoogt dit de waarschijnlijkheid van de gevonden parallellen en toont dit de afhankelijkheid en mede de richting van de afhankelijkheid van beide teksten aan.

⁸³ M.C.A Korpel, 1990, p.78

⁸⁴ Evaluatie 3.2.8

⁸⁵ J. Day, 2000, p. 201

⁸⁶ J. Day, 2000, p. 32

⁸⁷ J. Day, 2000, p. 208

⁸⁸ J. Day, 2000, p. 217

⁸⁹ J. Day, 2000, p. 110

⁹⁰ J. Day, 2000, p. 151

⁹¹ Job 38:7 spreekt hier in tegenstelling tot wat Day zegt over 'sterren' (כוכב).

⁹² J. Day, 2000, p. 156

⁹³ J.C. de Moor, 1997, p. 142

Richard B. Hays geeft in zijn studie naar verwijzingen/citaten in de brieven van Paulus zeven regels aan de hand waarvan gecontroleerd kan worden of de gevonden verwijzing plausibel is.⁹⁴ De zeven controleregels die hij noemt zijn:

- Beschikbaarheid: Heeft de schrijver toegang tot de tekst waarvan geclaimd wordt dat ernaar verwezen wordt? Hierbij is kennis nodig van de ontstaansperiode en ontstaansplaats van de tekst waarnaar verwezen wordt, alsook bekendheid met de manier waarop deze tekst zich verspreid heeft.
- Volume: Hoe omvattend is de (expliciete) herhaling?
- Herhaling: Zijn er andere verwijzingen naar dezelfde tekst?
- Thematische overeenkomst: Hebben de woorden die in beide teksten voorkomen ook dezelfde betekenis?
- Historische waarschijnlijkheid: Is het aannemelijk dat de latere tekst verstaan wordt als een echo van de vroegere tekst?
- Geschiedenis van de interpretatie: Is de verwijzing al eens eerder opgemerkt?
- Voldoening: Helpt de voorgestelde interpretatie van de verwijzende tekst om het geheel van het discours beter te verstaan?

Een aantal van deze controleregels komt sterk overeen met de punten die MacDonald noemt. Beiden wijzen op het belang van beschikbaarheid en voor *herhaling* gebruikt MacDonald het begrip *dichtheid*. Daarnaast is de omschrijving die MacDonald van het begrip ‘beschikbaarheid’ geeft vrij omvattend, waardoor het de controleregels ‘volume’ en ‘historische waarschijnlijkheid’ van Hays omvat. Het begrip ‘interpreteerbaarheid’ van MacDonald vertoont ook duidelijke overeenkomsten met het begrip ‘voldoening’ van Hays. Nieuwe elementen die Hays toevoegt, zijn met name: thematische overeenkomst en geschiedenis van de interpretatie. De controlepunten ‘geschiedenis van de interpretatie’ en ‘thematische overeenkomst’ worden hieronder uitvoerig besproken.⁹⁵

De criteria van MacDonald en Hays helpen om de verwantschap tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het boek Job, waar bovengenoemde auteurs naar verwezen, te verduidelijken en te beoordelen. Daarnaast bieden deze criteria de mogelijkheid om met een redelijke mate van zekerheid aan te tonen dat de gevonden overeenkomsten het gevolg zijn van afhankelijkheid (beschikbaarheid, volgorde, dichtheid) en kan met een bepaalde mate van zekerheid aangetoond worden welke richting deze afhankelijkheid heeft (onderscheidende kenmerken, interpreteerbaarheid).

3.3.2 Op grond van welke criteria kan men van conceptuele parallellen of conceptuele afhankelijkheid tussen teksten spreken?

Het eventueel ontbreken van een verbale parallel tussen het Ugaritische tekstmateriaal en Job 33:23-30 betekent echter geenszins dat er geen parallellen tussen Job 33:23-30 en het Ugaritische tekstmateriaal zijn aan te wijzen. Het is immers mogelijk dat teksten verbaal sterk van elkaar verschillen, maar conceptueel sterke verwantschap met elkaar vertonen. Hierboven is al op de mogelijkheid gewezen dat schrijvers het materiaal dat ze gebruiken zo diepgaand bewerken, dat het gebruikte materiaal nauwelijks nog te herkennen is. In dergelijke gevallen is het haast onmogelijk om

⁹⁴ R.B. Hays, 1989, p. 29-32

⁹⁵ 6.6 Is er sprake van afhankelijkheid?

aan te tonen dat de teksten verbaal met elkaar overeenstemmen en daarmee dus van elkaar afhankelijk zijn. In dergelijke gevallen vertonen de teksten conceptueel misschien wel verwantschap.

In dit onderzoek zal daarom gekeken moeten worden welk(e) concept(en) in Job 33:23-30 met het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht worden uitgedrukt. Pas dan kan blijken of de zonnegodin Sjapsju uit Ugarit vergelijkbare concepten vertegenwoordigt.

Om een eventuele conceptuele afhankelijkheid van de Hebreeuwse voorstelling van de bemiddelingsengel en de Ugaritische zonnegodin Sjapsju aan te tonen en vast te stellen welke richting deze eventuele afhankelijkheid heeft, maak ik gebruik van de controlepunten van MacDonald en Hays die ik hierboven heb beschreven. Hoewel deze punten ontwikkeld zijn met het oog op het aantonen van verbale parallellen en afhankelijkheid, zijn deze criteria in mindere mate ook bruikbaar voor het vaststellen van conceptuele afhankelijkheid.

Net als bij de vraag naar het bestaan van verbale parallellen, is het bij conceptuele parallellen van groot belang dat de beelden en concepten in de ontvangende cultuur beschikbaar zijn. Daarnaast moet het historisch waarschijnlijk zijn dat de beelden en concepten door de ontvangende cultuur zijn overgenomen. Deze waarschijnlijkheid wordt sterker naarmate er meer elementen van een bepaald concept tussen beide contexten worden gedeeld.

Daarmee hebben we nog geen antwoord gegeven op de vraag naar de herkomst van deze eventuele gedeelde concept(en). Dat wil zeggen van de richting van de afhankelijkheid. Niehaus neemt heel bewust de Bijbel als uitgangspunt. Alleen dat biedt volgens hem een ware hermeneutiek.⁹⁶ Nu valt een dergelijke aanname wat betreft de herkomst van de concepten en de waarheid van de concepten te verdedigen, maar dit geldt niet voor de beelden waarmee bepaalde concepten worden voorgesteld. Ook al gaat men uit van de waarheid van de Bijbel, dan blijft het mogelijk dat de bijbelschrijvers beelden uit andere culturen in hun teksten verwerkten. In de evaluatie zal dan ook, indien er sprake is van conceptuele afhankelijkheid, beoordeeld moeten worden of de schrijver van het boek Job voor de beelden die hij gebruikt afhankelijk is van het Ugaritische tekstmateriaal.

Niehaus wijst volgens mij wel op een belangrijk punt. Wanneer we in de Bijbel te maken hebben met een levende geloofstraditie, is het haast onmogelijk om aan te tonen dat de concepten die erin naar voren komen pas van latere datum zijn. Dat geldt met name wanneer we religies met elkaar vergelijken die qua tijd ver uit elkaar liggen. Het is immers haast onmogelijk om vast te stellen hoe de nog levende religie van het Oude Testament eruit zag in de periode van de inmiddels niet meer bestaande Ugaritische religie. In dergelijke gevallen is slechts met een bepaalde mate van zekerheid vast te stellen of de gevonden overeenkomsten van elkaar afhankelijk zijn. Het is echter moeilijk om over de richting van die afhankelijkheid een uitspraak te doen. Dat betekent echter niet dat een vergelijking tussen verschillende tradities niet zinvol is. Zoals hierboven gezegd is een vergelijking altijd zinvol omdat het eigene van de betreffende tradities daardoor naar voren komt.

3.4 Conclusie deelvraag 1

In deze deelvraag heb ik mezelf de vraag gesteld op grond van welke methodische criteria een wetenschappelijke vergelijking tussen de Ugaritische literatuur en het Oude Testament mogelijk is. Het

⁹⁶ J.J. Niehaus, 2008, p. 16

ging daarbij om het vinden van criteria waardoor het mogelijk is om de eventuele gevonden overeenkomsten op hun wetenschappelijke merites te beoordelen.

Daarbij heb ik de volgende criteria gevonden:

- a) Geschiedenis van de interpretatie
- b) Beschikbaarheid
- c) Historische waarschijnlijkheid
- d) Volume/dichtheid
- e) Analogie
- f) Volgorde
- g) Thematische overeenkomst
- h) Onderscheidende elementen
- i) Interpreteerbaarheid

Criterium a maakt het bestaan van een verbale parallel waarschijnlijker naarmate er meer onderzoekers zijn geweest die op een eventuele overeenkomst hebben gewezen. Criteria b tot en met e vormen de noodzakelijke vooronderstelling van mijn onderzoek en bewijzen de nauwe verwantschap tussen het Ugaritische tekstmateriaal en het boek Job. Dit geldt voor het boek Job in zijn algemeen, maar zal wat betreft de passage waar ik mij in dit onderzoek op richt nader moeten worden onderzocht. Daarnaast zullen de verschillende concepten die in de verschillende teksten een rol spelen duidelijk moeten worden omschreven. In die omschrijving moet zowel aandacht worden besteed aan de beelden waarmee deze concepten worden uitgedrukt, als aan de cultureel-sociale context waarin deze beelden zijn ontstaan. Criteria f tot en met i kunnen helpen om duidelijk te maken of de eventueel gevonden overeenkomsten berusten op onderlinge afhankelijkheid en eventueel kan met behulp van deze criteria vastgesteld worden welke tekst van welke tekst afhankelijk is (richting van afhankelijkheid).

4 Deelvraag 2

Deelvraag 2: Welke rol en betekenis heeft de zonnegodin Sjapsju van Ugarit in het Ugaritische tekst- en beeldmateriaal?

4.1 Inleiding

De zonnegodin Sjapsju komt binnen het Ugaritische tekstmateriaal in verschillende tekstgenres voor. Juliane Kutter geeft in haar boek *nūr ilī* aan dat het bij het bestuderen van de verschillende Ugaritische bronnen belangrijk is om je eerst op de rituele teksten te richten. Zij doet dat met een beroep op Herbert Niehr, die aangeeft dat de religieuze cultus van Ugarit in de eerste plaats door de rituele teksten wordt weerspiegeld. Pas op de tweede plaats komen de mythen die een eigen werkelijkheid voorstellen.⁹⁷ Om die reden pleit ook Kutter voor de voorrangspositie van de rituele teksten.⁹⁸ Tot op zekere hoogte kan ik het met dit uitgangspunt eens zijn. Rituelen vormen de ruggengraat van een religie. Het zijn de ijkpunten die structuur geven aan het religieuze leven. Ze zijn daarmee van groot belang voor elk onderzoek naar de religie van Ugarit. Dit betekent volgens mij echter niet dat we daarmee de mythische teksten naar de tweede rang moeten degraderen. De mythische teksten handelen volgens Kutter over de narratieve verbeelding van de religieuze en cultische realiteit.⁹⁹ In de beeldspraak van het lichaam blijvend, zouden we kunnen stellen dat de mythen het vlees en de huid vormen van een religie. Ze verbeelden de wereld waartegen de rituelen moeten worden verstaan. Slechts in deze mythische wereld krijgen de rituelen hun diepere betekenis. De mythen verbeelden de geloofswereld van de praktiserenden die door de verschillende rituelen worden opgeroepen en waaraan deze rituelen structuur geven. Daarnaast bestaan er teksten die zowel karakteristieke elementen van ritualistische als mythische teksten bevatten. Dat geldt mijns inziens ook voor KTU 1.100 en KTU 1.107. Deze twee teksten worden door de meeste wetenschappers als rituele teksten aangemerkt. Op grond van de studie van Korpel en De Moor ben ik echter van mening dat deze teksten een gemengd karakter hebben. Ze hebben zowel mythische als rituele elementen. Om deze redenen wijs ik een gradueel onderscheid van de hand.

Met welke teksten moeten we dan beginnen? Om elke vorm van voorkeur uit te sluiten, houd ik mij zoveel mogelijk aan de volgorde van KTU³.¹⁰⁰ Alleen wanneer teksten blijken te geven van een grote thematische overeenkomst heb ik ze bij elkaar gevoegd. Omdat KTU 1.100 en 1.107 zowel ritualistische als mythische elementen bevatten, heb ik deze teksten in tegenstelling tot de gangbare indeling direct na de mythische en legendarische teksten geplaatst. Aan het eind van mijn bespreking van het relevante tekstmateriaal geef ik kort antwoord op de deelvraag.

In deelvraag 1 heb ik, in navolging van Berlejung¹⁰¹, aangegeven dat het noodzakelijk is om de beelden uit het Oude Nabije Oosten in relatie tot hun eigen cultuur en hun tijd-afhankelijke situatie,

⁹⁷ H. Niehr, 1998, p. 24

⁹⁸ J. Kutter, 2008, p. 19

⁹⁹ J. Kutter, 2008, p. 19

¹⁰⁰ De door KTU³ gehanteerde volgorde (Literaire en Religieuze teksten, Brieven, Wets- en Juridische teksten, Economische teksten, enz.), waarbij de mythische teksten vooraan worden geplaatst, zou op een hogere waardering van de mythische teksten kunnen wijzen. De auteurs hadden, om elke vorm van willekeur uit te sluiten, de teksten beter op grond van hun opgravingsnummer (*Excavation number*) kunnen ordenen. Door hun keuze om de teksten op genre te categoriseren, zijn hun vooronderstellingen en hun interpretatie mede bepalend geweest voor de indeling zoals we die in KTU³ vinden. De voordelen van deze werkwijze zijn evident en legitimeren daardoor de gemaakte categoriale indeling van KTU³.

¹⁰¹ A. Berlejung, 2009, p. 202

waardesysteem, gedrag patronen en mentaliteit van de gemeenschap te interpreteren. In de onderstaande beschrijving van de rol en betekenis van Sjapsju heb ik geprobeerd om zoveel mogelijk aan deze eisen tegemoet te komen. Concreet betekent dit dat we ons niet slechts kunnen focussen op individuele uitspraken over Shaphsu, maar dat we moeten proberen om deze uitspraken in het licht van het geheel van het Ugaritische tekstmateriaal en wat we weten over het sociaal maatschappelijk leven in Ugarit te interpreteren.

4.2 Baälmythe

4.2.1 Inleiding

De Baälmythe is de meest uitgebreide mythe die in Ugarit gevonden is. Er bestaat wel discussie over de vraag of de verschillende tabletten waarop de mythe geschreven staan wel bij elkaar horen en zo ja, wat dan de juiste volgorde is. Het is echter wel duidelijk dat deze zes tabletten de *'ups-and-downs'* van de god Baäl beschrijven.¹⁰² Daarnaast bestaat er discussie over de vraag hoe de Baälmythe geïnterpreteerd moet worden. Door sommigen wordt de mythe gelezen als een verklaring van de seizoenen (De Moor, Kutter¹⁰³ en Wikander¹⁰⁴; Wikander verklaart daarmee vooral de droogte), door anderen wordt de mythe verbonden aan het koningschap (Steven A. Wiggins¹⁰⁵ en Wyatt), terwijl er ook commentatoren zijn die een brede benadering voorstaan waarin verschillende interpretatiekaders een rol spelen (Mark S. Smith). Alle interpretaties delen uiteindelijk het uitgangspunt dat de mythe handelt over conflict en oplossing. Aan de ene kant staat Baäl, de bron van het leven van de kosmos, en aan de andere kant staan Jam en Moot, de bronnen van verwoesting en dood.¹⁰⁶

Wanneer we voor een bepaald interpretatiekader kiezen, bijvoorbeeld het koningschap, heeft dat gevolgen voor de rol en betekenis van de zonnegodin Sjapsju. Hieronder bespreek ik de voor mijn onderzoek relevante teksten waarin over Sjapsju gesproken wordt. Daarbij focus ik mij op de rol en de betekenis van Sjapsju in het verhaal. Bij een aantal teksten bestaan er tussen de verschillende commentatoren (mede ingegeven door het gebruik van een verschillend interpretatiekader) grote verschillen in de weergave van de tekst en daarmee ook in de betekenis van de tekst. De verschillen zijn vaak terug te voeren op filologische argumenten. Ik acht mijzelf niet in staat in dergelijke gevallen een beslissing te nemen. In dergelijke situaties geef ik de verschillende visies weer en bespreek ik de eventuele gevolgen die dergelijke verschillen voor de rol en de betekenis van Sjapsju hebben.

4.2.2 Sjapsju en Athtar

In KTU 1.2:III.15-18 wordt voor het eerst over Sjapsju gesproken. De goddelijke Lamp, Sjapsju, spreekt en laat haar stem horen. Ze spreekt de god Athtar aan en waarschuwt hem voor de toorn van El, zijn vader. Wanneer Athtar doorgaat, zal El zijn steun voor Athtars troon wegnemen en de scepter van zijn heerschappij verbreken. Het gedeelte dat hieraan vooraf gaat, is ernstig beschadigd waardoor het moeilijk is om te achterhalen wat er precies is gebeurd. Athtar reageert in elk geval op het nieuws dat Jam door El als koning is aangesteld. Sjapsju reageert in dit gedeelte op Athtars reactie op het nieuws dat Jam door El als koning is aangesteld. Op grond van de overgeleverde tekst kunnen we volgens mij

¹⁰² M.S. Smith, 1994, p. 4

¹⁰³ J. Kutter, 2008, p. 176

¹⁰⁴ O. Wikander, 2014

¹⁰⁵ S.A. Wiggins, 1996

¹⁰⁶ M.S. Smith, 1994, p. 59

niet met Wiggins stellen dat Sjapsju hier als ‘koninklijke boodschapper’ in de naam van El optreedt.¹⁰⁷ Veeleer handelt Sjapsju hier op eigen initiatief.

Uit dit gedeelte blijkt volgens mij dat Sjapsju de goddelijke orde bewaart.¹⁰⁸ Deze rol past bij haar omdat zij degene is die alles weet en alles ziet en daarom als de bewaakster van de goddelijke orde op kan treden. Wanneer we de zonnegodin Sjapsju verbinden aan de zon, wordt duidelijk waarom haar kennis onbeperkt is. In haar baan door de hemel overziet zij de wereld van de goden en de wereld van de mens, door haar baan door de onderwereld overziet zij ook alles wat er in de onderwereld gebeurt.¹⁰⁹ Niets is voor het oog van Sjapsju verborgen.

4.2.3 Het refrein van de rode/brandende zon

Op drie plaatsen (KTU 1.3:V.17-18, 1.4:VIII.21-24 en 1.6:II.24-25)¹¹⁰ in de Baälmythe treffen we een passage aan die door Wikander ‘het refrein van de brandende zon’ wordt genoemd.¹¹¹ Kenmerkend aan de drie passages waarin over de rode/brandende zon gesproken wordt, is het feit dat er sprake is van een machtswisseling of een machtsvacuüm. In het gedeelte vlak voor de eerste keer dat het refrein voorkomt (KTU 1.3:V.17), eist Anat voor Baäl een huis. Het hebben van een huis wijst op koninklijke macht (vgl. KTU 1.1:IV.27-28). Nadat Baäl Jam – de vroegere koning – had verslagen, vraagt hij om een huis en daarmee om de macht. In KTU 1.4:VIII.21-24 stuurt Baäl boodschappers naar Moot om zijn overwinning te proclameren. Ook hier staat het evenwicht tussen de verschillende machtsdomeinen op het spel. In de proclamatie van de overwinning aan Moot klinkt tegelijk een eis om zich aan de heerschappij van Baäl te onderwerpen. De laatste keer dat het refrein klinkt (KTU 1.6:II.24-25), zijn de rollen tussen Moot en Baäl precies omgekeerd. Moot heeft Baäl overwonnen en pocht hierover tegenover de godin Anat. Daarin klinkt niet alleen zijn overwinning door, maar daarin claimt hij ook de macht over het machtsgebied van Baäl.

In deze verschillende situaties waarin de machtsverhoudingen tussen de zonen¹¹² van El, die namens hem over de wereld, de zee en de onderwereld regeren, zijn verstoord, klinkt het refrein van de brandende zon. Uit KTU 1.2:III.15-18 en KTU 1.6:VI.20-25 weten we dat Sjapsju zich actief voor het bewaren van de juiste orde inzet. Daarom moeten we het refrein, dat klinkt in situaties van een verstoorde orde, ook tegen deze achtergrond verstaan.

4.2.4 Sjapsju en het lichaam van Baäl

In KTU 1.6:I.5-15 wordt verteld dat Sjapsju de over Baäl rouwende Anat ziet. Vervolgens gaat Sjapsju naar haar toe en ontstaat er een gesprek tussen Anat en Sjapsju. In dit gesprek vraagt Anat aan Sjapsju om Baäl op haar schouders te laden. Sjapsju plaatst Baäl vervolgens op Anats schouders. Daarna wordt verteld dat Anat Baäl op de berg Zaphon begraaft. Het is daarbij niet helemaal duidelijk of Sjapsju daarin nog een rol vervult.¹¹³

¹⁰⁷ S.A. Wiggins, 1996, p. 329

¹⁰⁸ Vgl. J. Kutter, 2008, p. 144

¹⁰⁹ S.A. Wiggins, 1996, p. 329

¹¹⁰ Zie Bijlage 1 voor een uitgebreide bespreking van dit gedeelte. Dit gedeelte wordt door verschillende onderzoekers zeer verschillend beoordeeld. In de bijlage bespreek ik de verschillende standpunten en kom ik tot een eigen interpretatie van het refrein.

¹¹¹ O. Wikander, 2014, p. 23

¹¹² Strikt genomen is Baäl geen zoon van El maar een schoonzoon. A.R.W. Green, 2003, p. 168

¹¹³ De Moor vertaalt deze verzen met ‘zij’, wat erop wijst dat hij zowel Sjapsju als Anat bij het begraven van Baäl betrokken ziet. J.C. de Moor, 1987, p. 83

Sjapsju's rol is echter omvattender. In de eerste plaats wordt duidelijk dat Sjapsju Anat hoort en ziet.¹¹⁴ Sjapsju blijkt oog te hebben voor hen die huilen (vgl. KTU 1.107.9-12).¹¹⁵ Deze passage wijst ook op het onderwereld karakter van Sjapsju.¹¹⁶ Het lichaam van Baäl bevindt zich in de onderwereld (KTU 1.5:VI.5-10) en dat is dan ook de plaats waar Anat hem vindt (KTU 1.5:VI.28-31).¹¹⁷ Het past helemaal bij de rol van Sjapsju om met Anat naar de onderwereld af te dalen, omdat het deel uitmaakt van haar nachtelijke reis door de onderwereld. Daarnaast heeft ze een belangrijke rol in het herstel van de status quo. Sjapsju herstelt de orde op een moment wanneer El en Anat daar niet toe in staat zijn.¹¹⁸ In het begraven van Baäl op de berg Zaphon wordt de eerste stap richting een herstel van de machtsverhoudingen gezet. Baäl wordt door Anat en Sjapsju uit het rijksg gebied van Moot weggehaald. Dat dit slechts een eerste stap is, blijkt wel uit KTU 1.6:IV.1-25.

4.2.5 Sjapsju en de zoektocht naar Baäl

In KTU 1.6:IV.1-25 brengt El via Anat aan Sjapsju een boodschap. Deze boodschap bevat de opdracht om Baäl te gaan zoeken.¹¹⁹ De verschroeide velden en verdroogde akkers zijn de reden waarom Sjapsju eropuit gestuurd wordt om Baäl te zoeken.¹²⁰ Deze opdracht is Sjapsju op het lijf geschreven, omdat zij de godin is die alles ziet.¹²¹ Uit het vervolg van de tekst blijkt dat de invloed van Baäl nog steeds afwezig is. De droogte duurt nog steeds voort. Dit wijst er volgens mij op dat Baäl nog steeds in de onderwereld verkeert. De opdracht betekent dan ook dat Sjapsju hem tijdens haar nachtelijke reis door de onderwereld moet opsporen en weer moet terugbrengen naar de wereld van de levenden. Dit wordt door twee elementen uit het vervolg van de tekst ondersteund. In KTU 1.6:IV.18-20 lezen we dat Sjapsju Anat opdraagt om tegen de andere goden te zeggen dat ze wijn moeten drinken en kransen moeten dragen.¹²² Volgens Wyatt gaat het hierbij om een klassiek bevrijdingsritueel.¹²³ Deze opvatting lijkt mij terecht en valt goed te verbinden met één van de titels van Sjapsju: Sjapsju van het dodenoffer (zie hieronder). Daarnaast zie ik overeenkomsten met het ritueel dat in KTU 1.161 beschreven wordt. Dat is de eerste reden waarom ik aanneem dat de zoektocht van Sjapsju voornamelijk in de onderwereld gelokaliseerd moet worden. De tweede reden hiervoor lees ik in de zegen die Anat over Sjapsju uitspreekt (KTU 1.6:IV.22-24). Tot twee keer toe wenst Anat Sjapsju sterkte en de bescherming van El. Dit wijst erop dat het een gevaarlijke zoektocht is. Gevaarlijk omdat die zoektocht zich afspeelt in het rijk van Moot.

¹¹⁴ Wiggins vraagt zich hierbij wel af of dit 'zien' en 'horen' voortkomt uit bewogenheid of dat we daarmee de tekst overvragen. S.A. Wiggins, 1996, p. 332

¹¹⁵ J. Kutter, 2008, p. 167

¹¹⁶ S.A. Wiggins, 1996, p. 333

¹¹⁷ Kathrin Liess wijst er in een artikel op dat er verschillende beelden voor de onderwereld bestaan. Een aantal van deze beelden hebben een verticale dimensie, terwijl er tegelijk ook beelden zijn met een horizontale dimensie. Het gebied buiten het centrum (de berg Zaphon) functioneert als het rijk van de dood. Het veld waarnaar in KTU 1.5 verwezen wordt en waar Baäl sterft, maakt onderdeel uit van de onderwereld, het rijk van de dood. Vgl. K. Liess, 2009, p. 397-422

¹¹⁸ N. Wyatt, 2002, p. 113

¹¹⁹ Terecht kan men erop wijzen dat de tekst zelf niet de opdracht aan Sjapsju vervat om Baäl te gaan zoeken, maar nadat Anat aan Sjapsju heeft meegedeeld dat Baäl dood is, geeft zij aan dat zij hem zal gaan zoeken. Het ligt daarom voor de hand om in de boodschap van El aan Sjapsju een impliciete opdracht of vraag te lezen om Baäl te gaan zoeken.

¹²⁰ J.C. de Moor, 1987, p. 83

¹²¹ S.A. Wiggins, 1996, p. 335

¹²² J.C. de Moor, 1987, p. 92

¹²³ N. Wyatt, 2002, p. 139

We lezen in het vervolg niet dat Sjapsju Baäl vindt en naar het rijk van het leven terugbrengt. De tekst is op deze plaats te beschadigd om te reconstrueren.¹²⁴ We lezen in KTU 1.6:V.1-4 slechts dat Baäl terugkomt en zijn troon weer opeist. Gezien het geheel van de tekst vind ik het aannemelijk dat Sjapsju actief bij het terugbrengen van Baäl naar het rijk van het leven betrokken was (vgl. KTU 1.6:VI.45-50). Daarmee speelt Sjapsju een actieve rol bij het bewaren van de wereldorde. Anders dan in het refrein blijkt dat ze daarbij in opdracht van El handelt. El is degene die haar tot de zoektocht naar Baäl aanzet. Het is echter Sjapsju die voor de uitvoering verantwoordelijk is.

4.2.6 Sjapsju en Moot

KTU 1.6:VI.20-25 doet sterk aan KTU 1.2:III.15-18 denken. Deze overeenkomst is één van de redenen waarom men aanneemt dat de Baälmythe als een cyclus gelezen moet worden.¹²⁵ In deze passage neemt Sjapsju het voor Baäl op tegen de god van de onderwereld Moot. Ze wijst Moot op de gevolgen, de toorn van El, wanneer hij Baäl zal doden. Wanneer Moot doorgaat, zal El zijn steun voor zijn troon wegnemen en de scepter van zijn heerschappij verbreken.

Wat hierbij opvalt, is dat geen van de goden (vgl. KTU3 1.2:III.15-20) aan de waarheid van Sjapsju's woorden twijfelt. Daaruit blijkt niet zozeer hun angst voor Sjapsju, maar het wijst op de autoriteit van haar persoon en haar boodschap.¹²⁶ Haar rol behelst meer dan alleen maar het overbrengen van een boodschap. Haar rol is veeleer die van bemiddelaar tussen de goden, om daarmee de orde te waarborgen.¹²⁷ Ze wijst de goden op de orde die door El is bepaald en dat het onverstandig is om je daartegen te verzetten. De uitkomst ligt namelijk vast en het is dwaas te denken dat je daar verandering in kunt aanbrengen. Al zou Moot het in dit tweegevecht van Baäl winnen, dan nog heeft El besloten dat Baäl zal regeren. Sjapsju verlicht Moot in de loop van het gevecht, zodat hij gaat beseffen dat de uitkomst de strijd niet waard is.¹²⁸

4.2.7 Loflied op Sjapsju

Opvallend genoeg eindigt de Baälmythe met een loflied op Sjapsju (KTU 1.6:VI.45-50).¹²⁹ Volgens dit loflied regeert ze over de Refaïm en over de goden van de onderwereld. Haar kompanen zijn de goden, de doden zijn haar gezelschap, Kotarhu is haar 'medewerker' (*hbrk*) en Khasisu haar 'compagnon' (*d^ctk*).¹³⁰

Loretz wijst op de nauwe verbinding tussen Sjapsju en de doden. Daarom kan zij ook gevraagd worden om de dodengeesten (Refaïm) weer mee terug naar de onderwereld te nemen.¹³¹ Dit loflied sluit volgens Wiggins goed aan bij Sjapsju's reis door de hemel en de onderwereld. Tijdens haar reis door

¹²⁴ S.M. Smith, 1997, p. 160

¹²⁵ S.A. Wiggins, 1996, p. 336

¹²⁶ S.A. Wiggins, 1996, p. 336

¹²⁷ Dit zou de aanname van Korpel en De Moor dat Sjapsju aan de top van de godenlijst staat kunnen ondersteunen. Haar hoge ouderdom en het feit dat zij aan het begin staat van alle dingen geven haar een hoge positie onder de goden en dat verklaart dan ook waarom zij naar voren wordt gebracht op momenten dat de kosmische orde op het spel staat. M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2016, p. 65

¹²⁸ S.A. Wiggins, 1996, p. 337

¹²⁹ S.A. Wiggins, 1996, p. 337; Korpel en De Moor zijn van mening dat het een gebed tot Kothar is. De oproep of het bevel aan Kothar staat echter in het kader van een loflied op Sjapsju wat haar rol in het handelen van Kothar (uitdrijven/verdrijven) onderstreept. M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2016, p. 86

¹³⁰ N. Wyatt, 2002, p. 144; O. Wikander, 2014, p. 78; Smith kiest voor de vertaling 'tovenaar' en 'voorspeller'. S.M. Smith, 1997, p. 164

¹³¹ O. Loretz, 1990, p. 148

de onderwereld regeert zij over de Refaïm en de goden van de onderwereld en tijdens haar reis door de hemel heerst ze over mensen en goden.¹³²

Net als in het refrein en in de gesprekken tussen Sjapsju en Athtar, Anat en Moot komt in dit loflied de rol van Sjapsju om de wereldorde te handhaven naar voren.¹³³ Opvallend is de nadruk op Kotharu en Khasisu.¹³⁴ Deze goden zijn in de Baälmythe verantwoordelijk voor het bouwen van het huis van Jam en het huis van Baäl. Deze handwerkersgoden zijn onderhorig aan Sjapsju en dit stelt Sjapsju in staat om met behulp van hun werkzaamheden over de dodenzielen te regeren.¹³⁵

4.3 Het verhaal van Kirtu

Anders dan in de Baälcyclus speelt Sjapsju in het verhaal van Kirtu geen heel belangrijke rol. In KTU 1.15:V.18-19 wordt verteld dat Kirtu dodelijk ziek is, dat hij al genaderd is tot de plaats waar Sjapsju de onderwereld betreedt. De plaats waar de zon ondergaat, wordt vaak gezien als de deur/poort naar de onderwereld.¹³⁶ Door deze beeldspraak maakt de schrijver duidelijk dat Kirtu op het punt staat te sterven (vgl. KTU 1.16:II.24-25). Hij is slechts een vingerbreedte verwijderd van het graf.

Vervolgens komt Sjapsju in KTU 1.16:I.36-38 in het gesprek dat Kirtu met zijn zoon Ilha'u voert ter sprake. De prins Kirtu beveelt zijn zoon te wachten tot het tijdstip waarop de zon ondergaat en het grote licht begint te schijnen, voordat hij de afgesproken boodschap bij zijn zuster brengt. Sjapsju heeft hier de rol om dag en nacht van elkaar te scheiden. Toch is het opvallend dat hier niet de fysieke zon genoemd wordt, maar dat de zon in deze tekst met haar mythologische titel wordt aangesproken.¹³⁷ Uit het vervolg blijkt dat de boodschap van Kirtu aan zijn dochter moet voorkomen dat ze over hem rouwt en haar er juist toe moet aanzetten offers te brengen (44-45). Dit zou erop kunnen wijzen dat Sjapsju hier niet in de eerste plaats als tijdsaanduiding functioneert, maar dat haar aanwezigheid in de tekst er vooral op wijst dat het een geschikte tijd is om te offeren en zo de naderende dood af te wenden. Veel van de rituele teksten waarin Sjapsju in de context van de offercultus wordt genoemd, blijken zich in de nacht af te spelen.

4.4 Sjapsju en het slangengif

4.4.1 Inleiding

Wiggins begint zijn bespreking van KTU 1.100 en KTU 1.107 met de vraag hoe deze beide teksten aan elkaar gerelateerd zijn.¹³⁸ Beide teksten hebben volgens hem een mythologisch karakter, beide teksten hebben het over een slang (*nḥš*) en gif (*ḥmt*) en beide teksten noemen dezelfde godsnamen in een serie goden naast Sjapsju. Deze overeenkomsten roepen de vraag op of we hier met een serie te maken hebben, zoals we die bijvoorbeeld uit de Baälmythe kennen.

¹³² S.A. Wiggins, 1996, p. 337

¹³³ Vgl. J. Kutter, 2008, p. 178

¹³⁴ Het is niet duidelijk wat de rol van deze goden in het vervolg van de tekst is. Ze worden in regel 51 t/m 53 in combinatie met de oerzee (*ym*) Arishu (*arš*) en de zeedraak (*tmn*) genoemd waar zij een uitdrijvende (*yd/ytr*) rol vervullen. Het is echter niet duidelijk wat dit precies betekent. Het feit dat zij echter genoemd worden in dit loflied op Sjapsju, wijst volgens mij op de belangrijke taak die Sjapsju heeft in het handhaven van de wereldorde.

¹³⁵ J. Kutter, 2008, p. 183

¹³⁶ J. Kutter, 2008, p. 133

¹³⁷ N. Wyatt, 2002, p. 224-225

¹³⁸ S.A. Wiggins, 1996, p. 338

Korpel & De Moor zijn van mening dat deze twee teksten met elkaar verbonden zijn en dat ze over dezelfde gebeurtenis schrijven.¹³⁹ In hun boek *Adam, Eve, and the Devil* verdedigen ze deze keuze en geven ze aan dat KTU 1.107 voor KTU 1.100 moet worden geplaatst. Ze wijzen er daarbij op dat er waarschijnlijk nog een tablet bestond die de gebeurtenis voor KTU 1.107 beschreef, maar deze tablet is tot op heden nog niet gevonden. Wat er voor KTU 1.107 gebeurde, kan volgens hen met behulp van het beschikbare materiaal worden gereconstrueerd.¹⁴⁰

Een belangrijk argument voor het samenvoegen van deze beide kleitabletten is het feit dat Sjapsju in beide tabletten een belangrijke rol speelt. Deze rol is volgens hen begrijpelijk omdat Sjapsju tijdens haar dagelijkse reis door de hemel en de onderwereld in staat is de goden in alle gebieden (zowel hemel, aarde als onderwereld) aan te spreken. Er zijn volgens hen twee redenen te noemen waarom juist Sjapsju tussenbeide komt. In de eerste plaats worden haar stralen door de mist belemmerd en in de tweede plaats noemt Adammu Sjapsju zijn schepper.¹⁴¹

Naast deze meer algemene argumenten voor het bij elkaar horen van KTU 1.107 en KTU 1.100, baseren zij hun hypothese op de loop van het verhaal. Wanneer het verhaal in deze volgorde gelezen wordt, krijgt het geheel een diepere betekenis en worden veel onduidelijke elementen in het verhaal verhelderd. Het wetenschappelijk debat over deze kwestie is nog in volle gang.¹⁴² In mijn bespreking van de teksten laat ik deze problematiek verder rusten en focus ik mij slechts op de rol van Sjapsju in deze teksten. Alleen wanneer de volgorde van de tabletten en het eventuele verband tussen beide tabletten invloed heeft op de rol van Sjapsju, besteed ik daar aandacht aan.

Hieronder bespreek ik eerst kort de verschillende passages waarin Sjapsju wordt genoemd en betrokken is. Daarbij houd ik mij aan de gebruikelijke volgorde van de teksten zoals weergegeven in KTU³.

4.4.2 KTU 1.100

De moeder van het mannelijke fokdier (*phl*) en het vrouwelijke fokdier (*phlt*) roept naar haar moeder Sjapsju (KTU 1.100:1-4). Volgens Korpel & De Moor betreft dit de moeder van de prehistorische mensheid.¹⁴³ Sjapsju wordt door haar als moeder aangesproken. Dit zou erop kunnen wijzen dat Sjapsju de schepster en daarmee de moeder van de mensheid is.¹⁴⁴ Volgens Kutter, in navolging van Mesopotamische bronnen, wijst de moedertitel op de kwaliteit om te kunnen ondersteunen, beschermen, troosten, dreigend onheil af te wenden, een goed woord te spreken. Zo kan ook de zonnegodin verzorgend, troostend, helpend en helend ageren.¹⁴⁵ Een titel refereert echter altijd aan een innerlijke kwaliteit of een traditie die ontstaan is op grond van een inhoudelijke overeenkomst. Het is daarom aannemelijk – maar niet met zekerheid vast te stellen – dat Sjapsju daadwerkelijk de moeder van de moeder van het mannelijke en vrouwelijke fokdier was.¹⁴⁶

¹³⁹ Kutter erkent de nauwe verwantschap tussen beide teksten maar ziet beide teksten als twee verschillende voorbeelden van een verzoeningsritueel (namburbi).¹³⁹

¹⁴⁰ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 14

¹⁴¹ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 15

¹⁴² J. Day, 2015

¹⁴³ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 257

¹⁴⁴ Wyatt is van mening dat deze aanspraaktitel slechts op de rol van Sjapsju als de beschermvrouw van de paarden wijst. N. Wyatt, 2002, p. 379

¹⁴⁵ J. Kutter, 2008, p. 124

¹⁴⁶ Vgl. M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2016, p. 65

Vervolgens vraagt de moeder van *p̄hl* en *p̄hlt* aan Sjapsju om haar roep om hulp over te brengen aan El en vervolgens wordt deze oproep telkens herhaald, maar daarbij wordt steeds een andere god als adressant genoemd. Sjapsju vervult in deze tekst de rol van bemiddelaar tussen de moeder van *p̄hl* en *p̄hlt* en de goden.¹⁴⁷ Wikander ziet in regel 68-69 een poëtische omschrijving van hoe het gif weggenomen wordt: *tlū . ḥ<m>t . km . n̄hl . t̄plg . km . plg* ('The poison peters out/dries up like a wadi, it dissipates like a steam'). Vervolgens verbindt hij dit met de kracht van Sjapsju die door haar warmte de damp laat verdwijnen.¹⁴⁸ Daaruit wordt duidelijk dat Sjapsju naast een bemiddelende rol in deze tekst ook een helende rol heeft.

4.4.3 KTU 1.107

De eerste keer dat we Sjapsju in KTU 1.107 tegenkomen, is wanneer Sjapsju uit de hemel roept en zich afvraagt waarom haar vriend Sjarrughaziz (*Šarrugāzizu*) gevallen is en waarom deze huilt als een kleine jongen (KTU 1.107:9-12). Zoals eerder opgemerkt (KTU 1.6:1.5-15), blijkt uit deze tekst dat Sjapsju oog heeft voor hen die huilen en voor hen die door het ongeluk worden getroffen.

Sjarrughaziz vraagt daarop aan Sjapsju, zijn schepster, waarom hij op weg is naar de dood. De titel *schepster* hoeft volgens Korpel & De Moor niet te betekenen dat Shapsu ook werkelijk Sjarrughaziz geschapen heeft. Omdat in de rest van de Ugaritische literatuur het scheppen met name aan de god El is voorbehouden, ligt het voor de hand deze aanspraaktitel als een teken van respect op te vatten en niet daadwerkelijk met scheppen in verband te brengen. De titel wordt dan gebruikt om Sjapsju te eren.¹⁴⁹ Hierbij kan hetzelfde opgemerkt worden als in KTU 1.100, waar Sjapsju 'moeder' wordt genoemd, namelijk dat deze titel op een kwaliteit van Sjapsju wijst, de kwaliteit om leven te geven en het leven te onderhouden (vgl. KTU 1.23:25-26).

Sjapsju reageert op de vraag van Sjarrughaziz met (waarschijnlijk) een klaaglied (KTU 1.107:15-25). Verder staat er over Sjapsju dat ze haar handen in de lokken van haar haar gestoken heeft. Korpel & De Moor wijzen erop dat het losmaken van het haar in het Oude Nabije Oosten een teken van rouw was.¹⁵⁰

Vervolgens wordt Sjapsju samen met de andere goden opgeroepen om tegengif te vinden, waardoor Sjarrughaziz van het slangengif genezen kan worden (KTU 1.107:28-50). Volgens Korpel & De Moor is het Sjapsju die de god Sjed (*Šēdu*) naar Horan (*Ḥorrānu*) stuurt. De god Sjed is volgens hen een goede genius die naar Horan wordt gestuurd om hem ervan te overtuigen de slang te binden en het gif dat de aarde verlamd weg te nemen, zodat de weg vrij is voor een herschapen mensheid.¹⁵¹ Dit alles lijkt er sterk op te wijzen dat Sjapsju actief bij het herstellen van de levensorde betrokken is. Hoewel de tekst van KTU 1.107 ernstig is beschadigd en daarom moeilijk te vertalen, wijzen verschillende elementen in de tekst erop dat Sjapsju in deze tekst aan de kant van het leven staat.¹⁵²

¹⁴⁷ S.A. Wiggins, 1996, p. 340

¹⁴⁸ O. Wikander, 2014, p. 41

¹⁴⁹ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 249

¹⁵⁰ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 249

¹⁵¹ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 41

¹⁵² Korpel & De Moor verwijzen in de postscript van hun bespreking van KTU 1.107 naar KTU 7.163, een niet door KTU³ geclassificeerde tekst. Volgens hen past deze tekst qua woordgebruik bij KTU 1.107. Als dat zo blijkt te zijn, lijkt deze tekst erop te wijzen dat Sjapsju belooft om Adammu weer het leven te geven. M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 255

Na de laatste keer dat Sjapsju wordt aangesproken (KTU 1.107.44-45), lijkt het of er een wisseling van spreker plaatsvindt. Het ligt voor de hand om de daarop volgende woorden (KTU 1.107.46-52) aan Sjapsju toe te schrijven.¹⁵³ Hoewel de tekst hier erg fragmentarisch is, wordt er duidelijk over seksualiteit (46), leven (47), geboorte (49) en over de overwinning op de dood geschreven (52). In dit alles lijkt Sjapsju een belangrijke rol te spelen. Wat die rol precies is, kan niet uit de tekst worden opgemaakt. Wel is duidelijk dat Sjapsju hier aan de kant van het leven staat.

4.5 Rituele teksten

4.5.1 Sjapsju en de geboorte van Sjachar en Sjalim

In KTU 1.23 wordt van Sjapsju gezegd dat zij op de takken en de druiventrossen schijnt (KTU 1.23:25-26). Dit wijst op haar rol bij vruchtbaarheid, door haar zonnestralen rijpen de druiven.¹⁵⁴ In deze tekst klinkt misschien ook iets van de rol van Sjapsju door om de orde in de wereld te handhaven, wanneer we de goden Sjachar (Šḥr = Morgenrood) en Sjalim (Šlm = Avondrood) zien als de goden die verantwoordelijk zijn voor het geregeld verloop van de tijd.¹⁵⁵

4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

Zowel KTU 1.39 als KTU 1.102 gaan over een ritueel waarbij de voorouders van de koningen van Ugarit betrokken zijn. Tussen beide tabletten bestaan kleine verschillen, maar in hun weergave van de rol van Sjapsju zijn ze identiek. Spronk wijst erop dat er naast de god Dagan alleen aan Sjapsju *pgr*-offers werden gebracht. Deze offers werden alleen gebracht aan goden met een onderwereldkarakter.¹⁵⁶ Door het brengen van deze offers werden de voorouders positief gestemd waardoor zij hun invloed gebruikten om de nog levende koning van Ugarit en zijn koninkrijk te zegenen.¹⁵⁷

Uit KTU 1.39.12 blijkt dat de dodengeesten van de gestorven koningen uit de onderwereld naar buiten zijn geleid, zodat zij als *trmm* op de voor hen klaargezette statuten in het paleis kunnen plaatsnemen en vandaaruit hun functie in de offerrituelen kunnen vervullen. Kutter is van mening dat de term *pgr* in KTU 1.39 en 1.102 niet op de offermaterie wijst, maar dat het een titel van de zonnegodin is. Het gaat dus niet om bepaalde offers die aan haar worden gebracht, maar zij heeft deze titel: Sjapsju van de *pgr*-offer.¹⁵⁸ Deze titel duidt haar rol aan in de voorouderverering.¹⁵⁹ Zij is degene die bemiddelt tussen de koningen van Ugarit en hun voorouders, waardoor er op grond van de gebrachte offers sprake is van contact en daardoor van een zegenrijke beïnvloeding. Het is ook goed mogelijk dat ze in de vorm van een cultusbeeld tijdens het ritueel present is en zo als 'voorzitter' optreedt en op die manier zorgdraagt voor de rechte toedracht van de offers die worden gebracht.¹⁶⁰

¹⁵³ Vgl. M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 254

¹⁵⁴ J. Kutter, 2008, p. 101

¹⁵⁵ J. Kutter, 2008, p. 105

¹⁵⁶ K. Spronk, 1986, p. 151

¹⁵⁷ Volgens Spronk mogen we zelfs verder gaan en stellen dat deze offers een plaatsvervangende functie hadden, waardoor de offeraars gered werden van het graf. K. Spronk, 1986, p. 151

¹⁵⁸ J. Kutter, 2008, p. 39

¹⁵⁹ J. Kutter, 2008, p. 43

¹⁶⁰ J. Kutter, 2008, p. 48

In KTU 1.108 wordt Rapiu, de eeuwige koning (*Rpu. mlk. ʿlm*), door de koning van Ugarit opgeroepen om samen met zijn meester Baäl de stad te zegenen.¹⁶¹ Sjapsju wordt, samen met de maangod Jarich (*Yariḫu*), aan het eind in de vorm van een zegenspreuk genoemd. De Moor vat dit op als een verwijzing naar 'eeuwigheid'.¹⁶² De dagen van de zon en de maan staan voor duurzaamheid en zekerheid.¹⁶³ Het voorkomen van Sjapsju in deze tekst waarin de koning Rapiu, de koning van de genezers, wordt opgeroepen om zijn positieve invloed te laten gelden, plaatst Sjapsju aan de kant van het leven.

KTU 1.161 gaat over een begrafenisritueel waarin de overleden koningen offers ontvangen, met als doel dat zij als tegenprestatie de levende koning moeten zegenen. Waarschijnlijk geeft Sjapsju ook licht en warmte aan de dode koningen. In elk geval speelt Sjapsju een belangrijke rol in dit koninklijke begrafenisritueel.¹⁶⁴ Volgens Spronk heeft Sjapsju in KTU 1.161 een bemiddelende rol tussen de levenden en de doden.¹⁶⁵ De oproep aan Sjapsju om heet te worden, doet lexicografisch sterk denken aan KTU 1.3:V.17-18, KTU 1.4:VIII.21-24 en KTU 1.6:II.24-25. Hierboven heb ik gesteld dat het refrein van de brandende/rode zon handelt over Sjapsju's rol om de door El vastgestelde orde te bewaren. De oproep aan Sjapsju in deze tekst om heet te worden, betekent dan ook dat Sjapsju haar kracht moet gebruiken om het koninkrijk van Ugarit en de koninklijke orde te bewaren. Wanneer een koning sterft, staat de stabiliteit van het rijk onder grote druk. Sjapsju wordt dan ook opgeroepen om in deze situatie van instabiliteit orde en rust te brengen door het begrafenisritueel voorspoedig te laten verlopen, waardoor de voorouders positief gestemd worden en aan de nieuwe koning van Ugarit (Ammurapi II) hun zegen zullen geven. Sjapsju is hiertoe in staat omdat de koninklijke voorouders (Refäim) en de onderwereldgoden onder haar gezag staan (KTU 1.6 VI 42-45).¹⁶⁶ Hierin wordt de rol van Sjapsju als bemiddelaar tussen de bovenwereld en de onderwereld, tussen levenden en doden, zichtbaar. Daarbij speelden dodenoffers (vgl. KTU 1.39:10-20 en KTU 1.102:10-15) een belangrijke rol, omdat dergelijke offers de overgang tussen beide rijken mogelijk maakten.¹⁶⁷

4.5.3 Andere rituele teksten

4.5.3.1 KTU 1.78

Het betreft een astrologisch rapport. In deze tekst wordt Resheph de portier van Sjapsju genoemd. Volgens Waltraut C. Seitter en Hilmar W. Duerbeck handelt deze tekst over een zonsverduistering door de planeet Mars in het jaar 1223 voor Christus.¹⁶⁸ In het Oude Nabije Oosten gold een zonsverduistering als een teken van onheil. De tekst kan daarom betekenen dat wanneer de zon verduisterd wordt voor Resheph, de god van de pest, de tijd is aangebroken om zijn vernietigende werk te doen.¹⁶⁹ Het is echter allerm minst duidelijk waarom Resjef de portier/deur van Sjapsju wordt genoemd. Het zou erop kunnen wijzen dat Resheph, wanneer Sjapsju door de planeet Mars wordt

¹⁶¹ N. Wyatt, 2002, p. 395; Spronk ziet in deze tekst een verwijzing naar een groep die als 'genezers' optreden. Op grond van de tekst van KTU 1.108 zie ik hierin echter een verwijzing naar een individuele godheid. K. Spronk, 1999, p. 284

¹⁶² J.C. de Moor, 1987, p. 190

¹⁶³ J. Kutter, 2008, p. 67

¹⁶⁴ J. Kutter, 2008, p. 87

¹⁶⁵ K. Spronk, 1986, p. 192

¹⁶⁶ J. Kutter, 2008, p. 94

¹⁶⁷ J. Kutter, 2008, p. 96

¹⁶⁸ W.C. Seitter & H.W. Duerbeck, 1990, p. 284

¹⁶⁹ J. Kutter, 2008, p. 75

verduisterd, naar buiten glipt waardoor er ziekte en verderf op aarde wordt gezaaid.¹⁷⁰ In dat geval vinden we in deze tekst een relatie tussen Sjapsju en het onheil. Dit onheil komt echter niet bij Sjapsju vandaan, maar is juist het gevolg van haar afwezigheid. Daarmee onderstreept deze tekst juist het belang van Sjapsju voor het leven en de vruchtbaarheid op aarde.

4.5.3.2 KTU 1.82

In deze tekst treffen we volgens De Moor een bezweringsformule aan. Hij merkt hierbij op dat Sjapsju de onderwereld bezocht en daarom de kracht had om de krachten van het kwaad door middel van haar licht en warmte te verdrijven.¹⁷¹ Later schrijven Spronk en De Moor dat de spreker in deze tekst de slechte demonen met straf dreigt wanneer zij het in hun hoofd halen om de aankomst van de goede, helende geesten tegen te houden. In dit ritueel speelt Sjapsju, als degene die de goede geesten naar boven brengt en ervoor zorgt dat de slechte geesten naar de onderwereld terugkeren, een belangrijke rol.¹⁷² Daarom wordt zij ook parallel aan Baäl, de heer van de redders (*refaïem*), genoemd.¹⁷³

4.6 Offerlijsten

In KTU 1.41 en KTU 1.87 staat een ritueel beschreven dat uitgevoerd moet worden in de maand van de eerste wijn.¹⁷⁴ In deze teksten komt Sjapsju voor in een lijst met goden en de offers die aan deze goden moeten worden gebracht. Sjapsju krijgt een ooi.¹⁷⁵ Sjapsju wordt genoemd in samenhang met een aantal andere onderwereldgoden.¹⁷⁶ Uit deze tekst blijkt volgens Kutter de nauwe verbinding tussen de onderwereld en vruchtbaarheid. Daardoor ziet zij een verwantschap tussen deze tekst en de situatie uit de Baälmythe waarin Baäl naar de onderwereld afdaalt, daarmee onweer, storm en regen met zich meenemend, waardoor er een verschrikkelijke droogte ontstaat. Van de onderwereld gaan echter tegelijk ook krachten uit die het leven op aarde positief beïnvloeden.¹⁷⁷ Sjapsju wordt door haar verbondenheid met de onderwereld met vruchtbaarheid in verband gebracht. In de Ugaritische religie hebben de onderwereldgoden en de voorouders soms een positieve invloed op het leven. Dezelfde positieve invloed op het leven en de vruchtbaarheid wordt daarom ook aan Sjapsju toegeschreven.¹⁷⁸

¹⁷⁰ Vergelijk Bijlage 1: 9.4 Eigen visie

¹⁷¹ J.C. de Moor, 1987, p. 176

¹⁷² Hoewel de context behoorlijk is beschadigd, is toch duidelijk dat Sjapsju in deze tekst om hulp gebeden wordt. Deze roep om hulp impliceert volgens Kutter dat Sjapsju bij machte was om het oordeel van een vertoonde god te reviseren en de betrokkenen een beter lot te beschikken. J. Kutter, 2008, p. 131

¹⁷³ J.C. de Moor & K. Spronk, 1984, p. 249; Wikander wijst expliciet op de nauwe relatie die Sjapsju met de onderwereldgoden heeft en dat dit erop wijst dat zij door haar verbondenheid met deze goden in staat is om helend op te treden. Dat Baäl in dezelfde context wordt genoemd, wijst er volgens mij op dat Sjapsju niet op een negatieve wijze aan de kant van onderwereldgoden geplaatst moet worden. Samen met Baäl is zij juist door haar heerschappij over de onderwereldgoden in staat om hun invloed af te wenden. O. Wikander, 2014, p. 110

¹⁷⁴ J.C. de Moor, 1987, p. 162; J. Kutter, 2008, p. 52

¹⁷⁵ D. Pardee, 2002, p. 64

¹⁷⁶ J. Kutter, 2008, p. 55

¹⁷⁷ J. Kutter, 2008, p. 56

¹⁷⁸ J. Kutter, 2008, p. 57

4.7 Afbeeldingen



Figuur 1

In figuur 1 zien we een stélé afgebeeld met daarop links een koning die een gebaarde god vereert (de god El¹⁷⁹). Bovenaan de afbeelding zien we een gevleugelde zon. Deze gevleugelde zon, die de hele scene omvat, symboliseert de kosmische orde, een kosmische orde die door de cultische handelingen van de afgebeelde koning verzekerd is.¹⁸⁰ Deze afbeelding illustreert de nauwe verbinding tussen de god El, de zonnegodin Sjapsju en het koningshuis. Samen staan ze garant voor de orde en de stabiliteit van het koninkrijk van Ugarit.

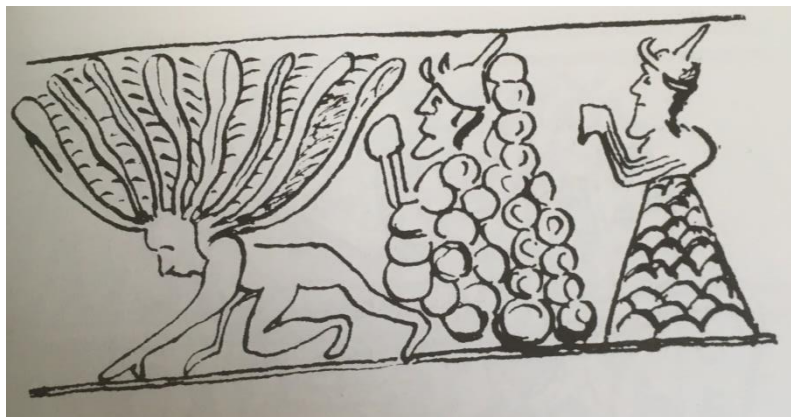
¹⁷⁹ M.C.A. Korpel & J.C. de Moor, 2014, p. 36

¹⁸⁰ J. Kutter, 2008, p. 191



Figuur 2

Het motief van de gevleugelde zon zien we ook terug in figuur 2. Hier zien we een godheid of mens met een koningshoed, een scepter en een speer die op koninklijke waardigheid wijzen. Vanuit de Baälmythe weten we dat Sjapsju een belangrijke rol bij de verschillende ruzies om het koningschap speelde (KTU 1.2:III.12-25; KTU 1.6:VI.22-53). Ook hieruit blijkt de nauwe verbondenheid tussen Sjapsju en het koningschap.¹⁸¹

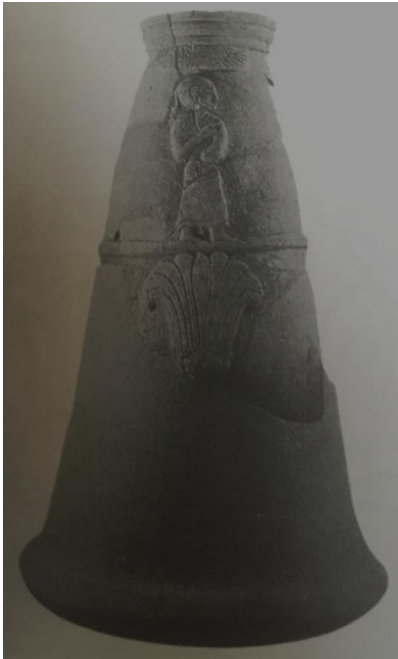


Figuur 3

In figuur 3 zien we een bijzondere zegel van Hettitische oorsprong. Rechts op de afbeelding zien we naar alle waarschijnlijkheid twee berggoden. De baardloze figuur zou de zonnegodin Sjapsju kunnen uitbeelden. Deze zonnegod heeft immers, in tegenstelling tot de twee baardgoden, een baardloos gezicht. Daardoor doet deze figuur sterk denken aan de zonnegodin Sjapsju. De zonnegodin is in een kruipende houding afgebeeld, een houding die goed past bij het langzaam verstrijken van de tijd. Volgens Kutter is er mogelijk een verband tussen deze zegel en KTU 1.4:VIII.1-8 waarin Baäl zijn

¹⁸¹ J. Kutter, 2008, p. 200

dienstboden de weg naar de onderwereld uitlegt. Hij spreekt daar over de berg *trgzz* en de berg *trmg*.¹⁸²



Figuur 4

In figuur 4 zien we een cultusvoorwerp met daarop een koning die als priester wordt voorgesteld. Hij staat onder een gevleugelde zon. De gevleugelde zon symboliseert hier goddelijke beschutting en bescherming. De koning staat boven een palmboom. Deze boom symboliseert vruchtbaarheid en leven.¹⁸³ De combinatie van de symbolen wijst nogmaals op de nauwe verbinding tussen de zonnegodin Sjapsju en het koningshuis. Het element van de vruchtbaarheid wordt daar in deze afbeelding aan toegevoegd. Het betreft een element dat we ook in een groot aantal van de teksten over Sjapsju in directe of minder directe vorm zijn tegengekomen.

4.8 Titels van Sjapsju

De titel *nrt ʕilm* betekent 'Lamp van de goden'. Deze titel wordt in de Baälmythe (1.2:III.15; 1.6:I.8-9, 11, 13; III.24; IV.8, 17) en in het Aqhat verhaal (1.19:IV.47, 49) regelmatig aan de zonnegodin verleend. In RS 92.2016 wordt de titel iets anders weergegeven (*nrt ʕil*). Dit lijkt erop dat het tweede woord als een singularis gelezen dient te worden en daardoor 'El' of 'goddelijk' betekent. Volgens Smith betekent dit dat we de titel 'Lamp van de goden' ook in de andere passages moeten vermijden. Hij kiest daarom voor de vertaling 'goddelijke Lamp/Licht'.¹⁸⁴ In de nieuwe uitgave van KTU wordt KTU 1.3:V.17-18 anders getranscribeerd dan in KTU² en wordt aan Sjapsju de titel *nrm ʕilm* (goddelijk Licht/Lamp) gegeven. De verschillen tussen de verschillende vertalingen van deze titel zijn klein en hebben niet heel veel invloed op de rol en betekenis van Sjapsju. In het licht van het overige tekstmateriaal heb ik een lichte voorkeur voor de vertaling van *nrt ʕilm* met 'goddelijk Licht/Lamp' of 'Lamp van El'. De

¹⁸² J. Kutter, 2008, p. 201

¹⁸³ J. Kutter, 2008, p. 201

¹⁸⁴ S.M. Smith, 2009, p. 346

belangrijkste reden daarvoor is dat Sjapsju, met name in de Baälmythe, in haar rol als bewaarster en bewaakster van de orde, nauw aan El is verbonden (vgl. figuur 1).

in KTU 1.16:I.37 en KTU 1.161.19 wordt Sjapsju ook *rbt špš* 'Vrouwe Sjapsju' genoemd.¹⁸⁵ Deze titel wordt ook aan godin Athirat, de partner van El, gegeven. Het betreft een eretitel voor een vrouwelijke godheid.

4.9 Conclusie deelvraag 2

De kern van Sjapsju's rol en betekenis binnen de religie van Ugarit is dat zij optreedt als bewaakster en beschermster van de goddelijke orde. Deze rol komt duidelijk naar voren in de Baälmythe. In die mythe ligt de nadruk op haar ordenende rol in de wereld van de goden en daarmee in het geheel van de kosmos. In KTU 1.107 en 1.100 krijgt deze rol een meer individuele kant. Daar treedt zij op om de levensorde van individuele mensen (of zoals Korpel & De Moor opmerken: de mensheid) te beschermen en veilig te stellen. Deze levensorde was door de gifslang van Horan ernstig uit evenwicht geraakt. Het is Sjapsju die op weg gaat om de orde te herstellen en daarmee het leven op aarde in stand te houden.

In de rituele teksten is Sjapsju nauw aan het koningshuis van Ugarit verbonden. Ze staat garant voor de koninklijke orde. Dat wordt met name zichtbaar in haar rol bij de voorouderverering. De voorspoed van het koninkrijk en van de koning zijn in Ugarit afhankelijk van de zorg en de bescherming van de koninklijke voorouders. Het is daarom van groot belang de dodenzielen van de vroegere koningen van Ugarit te vriend te houden. Daarbij speelt Sjapsju een grote rol. Het levert haar zelfs de titel 'Sjapsju van het dodenoffer' op.

In een aantal teksten (vgl. KTU 1.23) wordt gewezen op Sjapsju's levengevende warmte. Anders dan Wikander in zijn boek *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel* beweert, staat Sjapsju volgens mij juist aan de kant van het leven en niet aan de kant van Moot. Haar warmte en licht maken het leven op aarde mogelijk en de kracht daarvan straalt zelfs door in de onderwereld.

Opvallend is dat Sjapsju niet direct in verband wordt gebracht met het licht. Naast haar titel 'Lamp/Licht van El' of 'goddelijk Licht' wordt er alleen naar haar relatie met het licht verwezen met betrekking tot haar rol in het scheiden van dag en nacht. De titel 'Lamp/Licht van El', Lamp van de goden' of 'goddelijk licht' komt echter zo vaak in verbinding met Shaphsu voor, dat we volgens mij aan kunnen nemen dat men in Ugarit Sjapsju zag als bron van het licht. Een titel krijgt men immers pas wanneer men de inhoudelijke relatie tussen de titel en de drager ervan als evident ervaart.

¹⁸⁵ Vgl. KTU 1.16:I.36-38 (4.3 Het verhaal van Kirtu)

5 Deelvraag 3

Deelvraag 3: Welke betekenis en functie hebben de door Elihu gebruikte beelden van de bemiddelingsengel en het levenslicht in Elihu's eerste betoog (Job 33)?

5.1 Inleiding

Om een vergelijking te kunnen maken tussen het beeld van Sjapsju dat uit het Ugaritische tekstmateriaal naar voren komt en het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30, is het eerst nodig om de beelden uit Job 33 in hun eigen context te onderzoeken. In deze deelvraag onderzoek ik eerst de directe context van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht. Vervolgens bespreek ik de betekenis van de beelden in het licht van het boek Job in zijn algemeen en waar zinvol trek ik lijnen naar andere Oudtestamentische teksten.

5.2 De bemiddelingsengel

In vers 23-30 wordt over de bemiddelingsengel, wat hij doet en zegt en wat de gevolgen daarvan zijn, gesproken.¹⁸⁶ Hieronder worden eerst een aantal taalkundige kwesties besproken. Vervolgens probeer ik dieper tot het beeld van de bemiddelingsengel door te dringen door het tegen de achtergrond van de Israëlitische visie op het sterven van een mens te lezen. Daarnaast besteed ik hieronder aandacht aan het beeld van de losprijs en de betekenis daarvan voor de functie van de bemiddelingsengel in deze passage.

5.2.1 Taalkundige kwesties

Tot op heden heb ik in mijn onderzoek de Hebreeuwse woorden מְלַאֲךְ מְלִיִּין altijd met het begrip 'bemiddelingsengel' weergegeven. Een dergelijke vertaling berust echter op een keuze, die dan ook verantwoord moet worden. Het is daarom belangrijk om eerst nader op de tekst zelf in te gaan.

אִם־יֵשׁ עָלָיו מְלַאֲךְ מְלִיִּין	אֶחָד מִנִּי־אַלֶּף	לְהַגִּיד לְאָדָם יִשְׂרָאֵל:
Indien er bij hem een engel is die bemiddelt	Eén van duizend	Om voor de mens van Zijn gerechtigheid te getuigen
23aA	23aB	23bA
Hoofdzin	Attributieve bijzin 1	Attributieve bijzin 2
אם		Partikel
יֵשׁ		Persoonsvorm
עָלָיו		Voorzetsel voorwerp
מְלַאֲךְ		Onderwerp
מְלִיִּין		Adjectivische attribuut

In vers 23aA hebben we te maken met de hoofdzin. Vervolgens volgen er twee attributieve zinnen (23aB en 23bA) die iets over het onderwerp zeggen (מְלַאֲךְ מְלִיִּין). Het participium מְלִיִּין heeft een bijvoeglijke betekenis. Het geeft een nadere bepaling van de engel: het is een engel die bemiddelt. Kort gezegd: het betreft een bemiddelingsengel.

Dit leidt echter geenszins tot een algemeen geaccepteerde vertaling van מְלַאֲךְ מְלִיִּין met 'bemiddelingsengel'. Met name over de betekenis van מְלַאֲךְ in deze context bestaat verschil van inzicht. Het zijn met name de oudere uitleggers die in het woord מְלַאֲךְ een verwijzing naar een

¹⁸⁶ Zie voor een uitgebreide exegese van het eerste Elihu-betoog Bijlage 2.

menselijke boodschapper lezen.¹⁸⁷ Dit is nog duidelijk zichtbaar in de Statenvertaling: *'Is er dan bij Hem een Gezant, een Uitlegger, een uit duizend, om den mens zijn rechten plicht te verkondigen.'* In de kanttekeningen wordt er vervolgens op gewezen dat er mensen zijn die hieronder 'heilige engelen' verstaan. Zelf kiezen ze echter voor een verwijzing naar een menselijke persoon. Deze persoon is volgens hen een getrouwe en vrome leraar, waarvan er maar weinig (één op duizend) bestaan.¹⁸⁸ Het is daarom belangrijk om kort bij de betekenis van deze beide woorden stil te staan.

5.2.1.1 Engel

Stephen F. Noll wijst erop dat de stam *lʾk* in het Akkadisch en in de andere Semitische talen een bemiddelaar van communicatie in politieke en economische aangelegenheden betekent. Hij brengt mondelinge of geschreven boodschappen over en is er tegelijk voor verantwoordelijk om het woord van zijn meester te verduidelijken en te verdedigen. Het zijn volgens hem niet alleen aardse meesters, maar ook goden die dergelijke boodschappers uitzenden. De stam *lʾk* als werkwoord treffen we in het Hebreeuws niet aan. Het zelfstandig naamwoord מְלַאכָּה is net als de woorden מְלַאכָּה en מְלַאכֹתָה (Hag. 1:13) van de stam *lʾk* afgeleid. Tussen מְלַאכָּה en מְלַאכָּה bestaat wel een verbinding. מְלַאכָּה betekent meestal 'handwerk', dat wil zeggen: werk dat tot stand komt door het zenden van de hand.¹⁸⁹

Ook in het Oude Testament treffen we leiders aan die boodschappers op reis sturen om hun zaken te behartigen (Gen. 32:3-6). Maar ook God kan profetische of priesterlijke boodschappers sturen om namens Hem op te treden (Hag. 1:13; Mal. 2:7). De profetische formule 'zo spreekt de Heere' toont nauwe verwantschap met de gangbare diplomatieke protocollen. Het was soms echter moeilijk om onderscheid te maken tussen menselijke en hemelse boodschappers (Richt. 13:20; Mal. 3:1).¹⁹⁰

Engelen dienden als bringers van Gods openbaring (vgl. Zach. 1:14; 2:3). Het meest opvallend is de Engel van YHWH die namens YHWH spreekt en soms zelfs als YHWH zelf verschijnt (Gen. 16:7-14). Daarnaast treden engelen als instrument van redding op (Ex. 14:19; 23:30; Jos. 2:1-4). Daarentegen kunnen engelen ook optreden als vergelders van het kwaad (Ex. 12:33; 1 Kron. 21:12; Ps. 78:49; Spr. 16:14) en worden ze in verband gebracht met het eschatologische eindoordeel (Ez. 9:1-8; Dan. 7:9-14).¹⁹¹

Volgens David N. Freedman & Bruce E. Willoughby moeten we de engel in Job 33:23 opvatten als de Engel van JHWH, die aan het goddelijke hof voorspraak doet en als hemelse verdediger van de mens optreedt. Hij moet opgevat worden als de tegenpool van Satan, die in het boek Job juist als aanklager optreedt (1:6; 2:1). In Job 33:23 treffen we volgens hen dan ook een situatie aan die vergelijkbaar is met Zacharia 3:1-7.¹⁹²

De specifieke betekenis van het woord מְלַאכָּה zal echter uit de context van Job 33 moeten worden bepaald. Deze context vraagt volgens mij (zie hieronder) om een hemelse boodschapper, een engel.

¹⁸⁷ J.H. Kroeze, 1961, p. 375; Choon-Leong Seow is een hedendaagse theoloog die van mening is dat Elihu met de bemiddelingsengel zichzelf bedoelt. C.L. Seow, 2011, p. 269

¹⁸⁸ Statenvertaling met Kanttekeningen, GBS editie: geraadpleegd via <http://www.statenvertaling.nl>

¹⁸⁹ J. Milgrom & D.P. Wright, 1984 p. 905

¹⁹⁰ S.F. Noll, 1996, p. 941

¹⁹¹ S.F. Noll, 1996, p. 942

¹⁹² D.N. Freedman & B.W. Willoughby, 1984, p. 903

Het gaat om een hele bijzondere engel, maar het gaat volgens mij op grond van de context te ver om deze engel gelijk te stellen aan de Engel van YHWH.

5.2.1.2 Bemiddelaar

Het woord מְלִיץ is een zelfstandig naamwoord dat slechts vier keer in het Oude Testament voorkomt (Gen. 42:23; 2 Kron. 32:31; Job 33:23; Jes. 43:27). De betekenis van het woord kan gemakkelijk vanuit de context worden afgeleid. In Genesis 42:23 betekent het ‘vertaler’ (vergelijkbaar met een Fenicische inscriptie (CIS 1:44 en 88) uit de 4^e eeuw voor Christus waarin verwezen wordt naar een ‘vertaler van de troon’), in 2 Kronieken 32:31 ‘ambassadeur’, in Job 33:23 ‘bemiddelaar’ en in Jesaja 43:27 ‘woordvoerders/profeet’. Het is echter niet zo duidelijk van welke stam het woord מְלִיץ is afgeleid. Er bestaan twee mogelijkheden: *lws* of *lys*. Wanneer het woord מְלִיץ van *lys* moet worden afgeleid, bestaat er een verband met andere plaatsen in het Oude Testament waar de stam ‘lasteren/schelden’ betekent. Een Karatepe inscriptie (KAI 26 A1, regel 8) uit de late 8^e eeuw voor Christus blijkt een vergelijkbare betekenis te hebben ‘*ik vernietigde de rebellen*’. Een andere mogelijkheid is dat het woord *lys* een dubbele stambetekenis heeft. De mensen naar wie het begrip מְלִיץ verwijst, hebben slechts een beperkte rol in de gedeelten waarin zij voorkomen. Niets wijst erop dat het begrip מְלִיץ een diepe theologische lading heeft. Zo wordt niet één van de grote bijbelse figuren een מְלִיץ genoemd.¹⁹³

Het woord מְלִיץ komt ook in de apocriefe bronnen voor. In Sirach 10:2 betekent מְלִיץ ‘een leider/regeringsfunctionaris’. Daarnaast wordt het begrip מְלִיץ zes keer in 1QH met de betekenis van ‘vertaler’ gebruikt. Soms betreft dat een verwijzing naar een betrouwbare (2:13; 18:11) en soms naar een valse vertaler (2:14, 31; 4:7). Deze passages zijn ideologisch van belang omdat ze onderscheid maken tussen hen die waarlijk inzicht hebben in de goddelijke mysteries en hen die het volk juist laten afdwalen. In 6:13 kan het woord מְלִיץ ook ‘bemiddelaar’ betekenen, maar door het ontbreken van de daarop volgende woorden is dat niet met zekerheid te zeggen.

De Septuaginta gebruikt verschillende woorden om het woord מְלִיץ uit de Oudtestamentische passages te vertalen: ἑρμηνευτῆς (Gen. 42:23), πρεσβευταῖς (2 Kron. 32:31), ἄρχοντες (Jes. 43:27) en λειτουργοὶ (Sir. 10:2:). In het Nieuwe Testament worden slechts de laatste twee begrippen genoemd, maar niets duidt erop dat daarmee naar één van deze Oudtestamentische passages terug verwezen wordt.¹⁹⁴

5.2.2 Betekenis van het beeld

Het beeld van de bemiddelingsengel komt ter sprake in Elihu’s reactie op Jobs klacht dat God hem niet antwoordt. Volgens Elihu antwoordt God wel. God doet dit door dromen, maar soms ook door ernstige ziekte. Wanneer een mens ziek wordt, kan dat komen doordat God hem daardoor van zijn hoogmoed wil afbrengen. Vervolgens treedt de bemiddelingsengel op. Dit past goed binnen de algemene tendens die in de reactie van de vrienden van Job zichtbaar is. Aan de ene kant is er sprake van het element van ‘schuldig verklaren’ maar anderzijds wordt er telkens gewezen op de mogelijkheid van herstel wanneer Job zijn schuld maar zou erkennen en God om vergeving zou vragen. Het is in een dergelijke context dat Elihu de bemiddelingsengel ter sprake brengt.

¹⁹³ P.E. Satterthwaite, 1996, p. 955

¹⁹⁴ P.E. Satterthwaite, 1996, p. 956

Het moet volgens mij mogelijk zijn om het beeld meer reliëf te geven. In zijn monografie *Disembodied Souls* geeft Richard C. Steiner aan dat er in Job 33:21-22 onderscheid gemaakt wordt tussen het lichaam aan de ene kant en de ziel (נֶפֶשׁ) en het leven (חַיָּה) aan de andere kant.¹⁹⁵ Dit riep bij mij de vraag op hoe dit gedeelte zich verhoudt ten opzichte van de rest wat hij over de 'lichaamloze' ziel schrijft.

Steiner wijst erop dat de ziel van een mens uit een lichamelijke en een geestelijke ziel (רִיחַ) bestaat.¹⁹⁶ De lichamelijke ziel zit in het bloed (Lev. 17:11), terwijl de geestelijke ziel van de mens terugkeert tot God (Pr. 3:20-21). Volgens hem is dat iets dat pas na 12 maanden, ongeveer als het vlees is vergaan, gebeurt.¹⁹⁷ In deze periode is er een strijd gaande tussen het lichamelijke component van de ziel en het geestelijke component. Het lichamelijke component trekt de ziel naar de aarde, terwijl het geestelijke component de ziel naar de hemel trekt, naar de plaats waar de voorvaders verzameld zijn.¹⁹⁸ Na deze periode raakt de lichamelijke ziel los van de geestelijke ziel en gaat vervolgens ter ruste in de vergadering van de Refaïm (Spr. 21:16), in het donker van Sheol (Ps. 49:19-20; 88:11-13; Job 17:13), terwijl de geestelijke ziel naar de hemel gaat en daar eeuwig blijft (Num. 16:22; Ps. 104:29; Job 34:14, Pr. 12:7).¹⁹⁹

Wanneer we vanuit deze informatie naar Job 33 kijken, valt de nauwe verbinding tussen ziel, leven en vlees in dit gedeelte op. Daarnaast is er ook sprake van een strijd tussen beenderen (19b) en is één van de resultaten van de bemiddeling door de engel dat het vlees van de persoon weer fris wordt als in zijn jeugd (25a).

In vers 19a lezen we dat hij (onderwerp) door God wordt gestraft met verdriet op zijn bed. Dit lijkt op het eerste gezicht niet naar de dood of het stervensproces te verwijzen. Maar wanneer we deze tekst met Job 14 vergelijken, komt de tekst in een iets ander licht te staan. Daar spreekt Job over iemand die is gestorven (vs. 10). Als een mens sterft, gaat hij liggen en staat niet meer op (vs. 10-12). Hij stelt vervolgens de retorische vraag: *'Als een man gestorven is, zal hij dan weer levend worden?'* (vs. 14). In vers 21 zegt hij vervolgens dat God het gezicht van die mens verandert en hem wegstuurt. Het uiterlijke verandert door de dood.²⁰⁰ Dat de persoon dood is, blijkt wel uit vers 22 waarin staat dat hij zich niet meer bewust zal zijn van wat zijn kinderen overkomt. Dat neemt niet weg dat de ziel en zijn vlees pijn en verdriet ervaren (vs. 22). Liggen op je bed en het hebben van verdriet zijn, in het licht van Job 14, met de dood in verband te brengen.

In vers 19b wordt gesproken over een eeuwig durende strijd in de beenderen. De precieze bedoeling van deze tekst is moeilijk te doorgronden. Het bestaan van een alternatieve leestradiatie (qere-lezing: רַב - 'menigte') onderstreept de moeilijke betekenis van deze tekst. Zou deze strijd misschien ook naar de strijd tussen de lichamelijke ziel en de geestelijke ziel kunnen verwijzen?

Het zijn echter met name de verzen 21 en 22 die in deze richting wijzen. Daarin wordt als eerste gesproken over zijn vlees dat verdwijnt uit het zicht; een uitspraak die doet denken aan het ontbindingsproces dat na de dood optreedt. Vervolgens wordt in vers 22b over de beenderen

¹⁹⁵ R.C. Steiner, 2015, p. 75

¹⁹⁶ R.C. Steiner, 2015, p. 83

¹⁹⁷ R.C. Steiner, 2015, p. 87

¹⁹⁸ R.C. Steiner, 2015, p. 106

¹⁹⁹ R.C. Steiner, 2015, p. 109

²⁰⁰ R.C. Steiner, 2015, p. 112

gesproken die worden blootgelegd en niet meer te zien zijn. Ook hier hebben we te maken met een lastige tekst die niet eenvoudig valt te verklaren. Het bestaan van een alternatieve leestradiatie onderstreept ook hier de complexiteit van dit vers. Opvallend is echter dat zowel de oudste versie van de Griekse vertaling (Papyrus 974) als de oudste Hebreeuwse tekst van Job 33:25, die in Qumran is gevonden (4QJob^b), over het vullen van de beenderen met merg spreken.²⁰¹ De Qumrantekst van vers 22b is jammer genoeg niet bewaard gebleven. Het is daardoor niet met zekerheid te stellen of daar iets vergelijkbaars heeft gestaan. Maar het zou erop kunnen wijzen dat de situatie die beschreven wordt er een is waarin de beenderen verdroogd zijn, waarin al de levenssap uit de beenderen verdwenen is. In vers 22 wordt er vervolgens op gewezen dat zijn ziel de groeve nadert en zijn leven op het punt staat weggevoerd te worden door de doodsengelen.

Al deze elementen wijzen erop dat de situatie die Elihu beschrijft uiterst urgent is. Degene die het betreft, verkeert al in een tussenfase. Hij is niet meer in staat om te eten (vs. 20) en het ontbindingsproces is al ingetreden. Het betreft een situatie die in Oud Oosterse begrippen vlak voor het sterven intreedt en die uiteindelijk niet van de dood zelf onderscheiden kan worden. We zouden daarom met recht kunnen stellen dat de situatie die door Elihu beschreven wordt het stervensproces beschrijft. Steiner wijst erop dat wanneer zielen te lang van het lichaam gescheiden zijn, dit leidt tot bewusteloosheid en uiteindelijk de dood.²⁰²

Dat is het moment waarop de engel ingrijpt: *‘Verlos hem van het neergaan in de groeve, ik vond een losprijs!’* De bemiddelingsengel grijpt in het stervensproces in. Hij kan dat omdat hij een losprijs gevonden heeft. Het ingrijpen van de engel is daarom meer dan het genezen van een zieke, ten diepste draait het om de omkering van het stervensproces; het frisser worden van zijn vlees, de omkering van het ontbindingsproces.

De uitroep van de engel begint met een hapax. De vertaling van deze hapax met ‘verlossen’ is voor een belangrijk deel gebaseerd op Psalm 49 waar veel vergelijkbare termen voorkomen.²⁰³ In het licht van deze psalm is het echter verwonderlijk dat de bemiddelingsengel niet zijn oproep aan de Dood richt. In Psalm 49:15 wordt gepersonifieerd over de dood als Herder gesproken.²⁰⁴ In het licht daarvan ligt het ook voor de hand om Sheol in vers 16 als een gepersonifieerde macht te zien. In Job 33:23 is echter geen spoor van een doodsmacht te vinden waaraan de losprijs moet worden betaald. Het ligt daarom voor de hand dat de oproep van de bemiddelingsengel aan God is gericht. Dit verschil wijst er volgens mij op dat de schrijver van Job in deze passage mogelijke polytheïstische connotaties wil vermijden.

In een artikel met als titel *Das problem des vorzeitigen Todes* beschrijft Martin Leuenberger hoe de visie op de voortijdige dood zich in de Psalmen heeft ontwikkeld.²⁰⁵ In eerste instantie wordt JHWH gezien als degene die de bidder van de voortijdige dood redt. Vervolgens wordt JHWH gezien als de enige veroorzaker van de voortijdige dood. Uiteindelijk ontstaat het geloof dat de dood door JHWH overwonnen zal worden, door een opname in de hemel of door een opwekking van de doden of door een totale eliminatie van de dood.²⁰⁶ Hoewel er zeker tegen deze gedachtegang kritiek valt in te brengen – met name de chronologische ontwikkeling ervan – wordt hieruit wel duidelijk waarom de

²⁰¹ Hierover heb ik geschreven in mijn eindwerkstuk van de cursus: Exegese als Ambacht

²⁰² R.C. Steiner, 2015, p. 49

²⁰³ Zie Bijlage 2.

²⁰⁴ S.U. Gulde, 2009, p. 74

²⁰⁵ M. Leuenberger, 2009, p. 151-176

²⁰⁶ M. Leuenberger, 2009, p. 171

bemiddelaarsengel zich in zijn oproep tot God richt. Hij wordt namelijk gezien als de Enige die in staat is het stervensproces om te keren.

Juist ook de uitroep van de bemiddelingsengel wijst op de ernst van de situatie. De engel roept niet om genezing, maar om bevrijding uit de macht van de dood.

5.2.3 Een losprijs gevonden

In het licht hiervan is het echter wel opvallend dat de engel erop wijst dat hij een rantsoen, een losprijs, gevonden heeft. Het begrip 'losprijs' (כֶּפֶר) lijkt in het Oude Testament een bepaalde ontwikkeling door te maken. In de Pentateuch wordt het herhaaldelijk in positieve zin gebruikt. Zo kan een boer van wie een stier iemand doodde, terwijl de boer gewaarschuwd was, door de nabestaanden tot een losprijs voor zijn leven gedwongen worden (Ex. 21:30). Wanneer er een volkstelling werd gehouden, moest elke Israëliet een halve sikkil zilver geven als losprijs voor zijn leven (Ex. 30:12). En ook voor de eerstgeborenen onder de Israëlieten, die niet door een Leviet werden gelost, werd een losprijs van vijf sikkil zilver voor zijn leven gevraagd (Num. 3:46-51). Daarom is het opvallend dat in Psalm 49:8 wordt gesteld dat iemand niet voor zijn broer een losprijs kan geven omdat het rantsoen (פְּדִיּוֹן) voor zijn leven te kostbaar is (9). In de Pentateuch wordt slechts gesteld dat een moordenaar niet gelost kan en mag worden, zelfs niet wanneer hij naar een vrijstad was gevlucht (Ex. 35:31-32). Deze negatieve visie op het geven van een losprijs heeft zich blijkbaar doorgezet in Psalm 49. Waar in de Pentateuch het niet kunnen geven van een losprijs nog als een uitzondering gold, is het in de wijsheidsliteratuur van Psalm 49 tot een algemene regel geworden. De prijs van iemands leven is te hoog om door iemand anders te worden betaald. Deze ontwikkeling kan het gevolg zijn van het feit dat er misbruik van deze praktijk werd gemaakt (vgl. Am. 5:12), omdat de rijken daardoor meer mogelijkheden hadden dan de armen (Spr. 13:8) om aan een straf te ontkomen.²⁰⁷

Betekent het vinden van een losprijs echter ook dat er sprake is van een betaling aan God? In de teksten in de Pentateuch zijn een aantal losprijzen te vinden die aan mensen betaald moeten worden (vgl. Ex. 21:30), maar er zijn ook losprijzen die aan God betaald moeten worden. Dat geldt met name voor de losprijs van het hefoffer (Ex. 30:12) en van de lossing van de eerstgeborenen (Num. 3:46-51). Het is dus mogelijk dat er aan God een losprijs voor iemands leven wordt betaald. Dit blijkt ook wanneer we op het gebruik van het werkwoord כָּפַר letten. Het werkwoord כָּפַר wordt heel vaak in de priesterlijke teksten van het Oude Testament gebruikt en handelt over de verzoening die plaats moet vinden, waardoor de juiste relatie met God wordt hersteld.²⁰⁸ Deze verbinding tussen verzoening en God is zo nauw, dat de plaats waar God troont bekend staat als כַּפֹּרֶת (het verzoendeksel).²⁰⁹ In heel veel van deze priesterlijke teksten gaat het bij het werkwoord כָּפַר dan ook over een offer dat aan God wordt gebracht (vgl. Ex. 29:33, 36, 37; 30:10, 12, 15, 16; Lev. 1:4; 4:20; enz.).

Hieruit kunnen we de conclusie trekken dat het mogelijk was om aan God een losprijs te geven, maar dat de wijsheidsliteratuur van Israël steeds nadrukkelijker stelde dat een dergelijke losprijs niet door iemand zelf of door een ander mens – hoe dicht deze ook bij je stond – kon worden betaald (Ps. 49:8-10). Dat betekent dat de losprijs, die op grond van de Pentateuch volstrekt legitiem was, ergens anders vandaan moest komen. In Psalm 49 is het God die de ziel van de psalmist loskoopt (פָּדָה) uit de macht

²⁰⁷ J.C. McCann, 1997, p. 712

²⁰⁸ R.E. Averbeck, 1997, p. 690

²⁰⁹ R.E. Averbeck, 1997, p. 691

van Sheol (Ps. 49:16). Dit past geheel binnen het taalveld van de niet priesterlijke teksten van het Oude Testament, waarin God degene is die de verzoening teweeg moet brengen (Deut. 21:8; 32:43; 2 Kron. 30:18-19; Ez. 16:63; 65:3; Ps. 78:38; 79:9 en Jer. 18:23). In Job 33 is het de bemiddelingsengel die deze rol vervult. Hierdoor heeft Job 33 meer gemeen met de priesterlijke teksten, waarin het mogelijk was om door middel van een offer de relatie met God te herstellen. Het vervolg lijkt zich dan ook in het heiligdom af te spelen.²¹⁰ Toch is Job 33 beïnvloed door de kritiek van de wijsheidsliteratuur (vgl. Psalm 49) op dit gebruik. Het is daarom niet meer de mens zelf die het offer aanbiedt, maar een hemelse boodschapper die voor de doodszieke mens een losprijs vindt. In Psalm 49 wordt de losprijs aan Sheol betaald, terwijl in Job 33 het rantsoen aan God gegeven wordt. Dit zou erop kunnen wijzen dat de uitspraak in Job 33 later dan Psalm 49 gedateerd moet worden, omdat de losprijs aan God wordt betaald waardoor elke mogelijke verwijzing naar het polytheïsme wordt vermeden.

Elihu lijkt in hoofdstuk 36:18 echter de mogelijkheid van een betaling door de mens aan God open te houden. Wanneer dat zo is, geeft Elihu geen kritiek op de praktijk van het aanbieden van een losprijs aan God. Elihu stelt in hoofdstuk 36:18 dat een mens ervoor moet waken dat zijn misdaad niet van een dergelijke omvang is dat de losprijs voor hem onbetaalbaar wordt. Wanneer iemand een misdaad begaan heeft die tot de dood leidt, is het onmogelijk een losprijs te geven. Wanneer in een dergelijke situatie toch een losprijs aan God wordt betaald, moet die wel van een andere partij komen. Job 36:18 sluit daarom goed aan bij de bovengeschetste ontwikkeling en de kritiek die vanuit de wijsheidsliteratuur op het betalen van een losprijs klinkt.

Het is de engel die de losprijs gevonden heeft en aan God aanbiedt. Clines is van mening dat de engel hier niet op eigen initiatief handelt, maar namens God optreedt.²¹¹ Dit lijkt mij wat betreft de genezing en de verlossing zeker terecht en dat blijkt ook uit het dankgebed van degene die door de tussenkomst van de engel genezen werd. In het licht daarvan is ook de bemiddeling door de engel in overeenstemming met de wil van God. In vers 23 wordt de nadruk echter op het eigen initiatief van de engel gelegd en op het feit dat het de engel is die de losprijs heeft gevonden. De uiteindelijke verlossing en de verhoring van het gebed worden aan God toegeschreven.

5.3 Het levenslicht

In Job 33:23-30 wordt één keer gesproken over het leven dat het licht ziet (23:28) en één keer over de verlichting van de mens met het licht van de levenden (33:30). Hieronder ga ik eerst in op de betekenis van het beeld van het levenslicht in het licht van het boek Job, vervolgens besteed ik aandacht aan vergelijkbare Oudtestamentische passages. Door de grote overeenkomst tussen Job 33:28 en 30 en Psalm 56:14 besteed ik daaraan extra aandacht.

5.3.1 In het licht van het boek Job

In Job 33:28 wordt gezegd dat de ziel van de stervende persoon na de bemiddeling van de engel verlost is van het gaan naar de groeve. Vervolgens wordt in een parallellisme het positieve effect hiervan weergegeven: zijn leven zal het licht zien. Door dit parallellisme plaatst de schrijver het licht (אור) tegenover de groeve (שְׁחַתָּה). Iets vergelijkbaars doet de schrijver in 33:30. Daar vormen 'terugbrengen' en 'verlichten' een antithetisch parallellisme, waardoor de groeve en het licht van de levenden tegenover elkaar komen te staan.

²¹⁰ Zie Bijlage 2.

²¹¹ D.J.A. Clines, 2006, p. 735

‘De groeve’ is een term voor de plaats waar de doden zijn en waar de lichamen ontbinden (17:14). Het graf maakt in het wereldbeeld van het Oude Nabije Oosten deel uit van de onderwereld, ook al kan het er niet aan worden gelijkgesteld.²¹² In het boek Job worden verschillende termen voor de onderwereld en het graf gebruikt. Naast שְׁחַת (9:31; 17:14; 33:18, 22, 24, 28, 30) ook de woorden שְׁאוֹל (7:9; 11:8; 14:13; 17:13; 21:13; 24:19; 26:6), אֲבֵרֹן (26:6; 28:22; 31:12) en קֶבֶר (3:22; 5:26; 10:19; 17:1; 21:32; 27:15). Het zijn met name Job zelf en Elihu die het graf en de onderwereld ter sprake brengen. Daarbij gebruikt Job bij voorkeur het woord קֶבֶר en שְׁאוֹל, terwijl Elihu vooral het woord שְׁחַת gebruikt. In het boek Job worden verder verschillende beelden voor de onderwereld gebruikt. Zo wordt er regelmatig gesproken over stof (7:5; 7:21; 10:9; 17:16; 20:11; 21:26; 34:15; 40:13), duisternis (10:20-22; 12:22; 15:22-24, 30; 17:12-13; 18:16, 18; 34:22) en de schaduw van de dood (10:22; 12:22; 24:17; 34:22; 38:17). Daarbij worden de beelden ‘duisternis’ en ‘schaduw van de dood’ vaak door middel van een parallellisme aan elkaar verbonden (10:22; 12:22; 34:22).

Op grond van de verschillende woorden en beelden die in het boek Job voor de onderwereld gebruikt worden, kunnen we de volgende typering van de dood en de onderwereld geven. De onderwereld is een plaats van duisternis (3:4-5; 17:13), ordeloosheid (10:20-22), onreinheid (9:30-31²¹³), verborgenheid (7:21; 14:13; 40:13), uitzichtloosheid (17:13, 16²¹⁴), een plaats van ontbinding (7:5; 17:14; 21:26; 24:19-20), een plaats van totale verwoesting en vernietiging (10:9; 17:1; 31:12), het is de bestemming/het lot van de goddelozen (5:14; 15:30; 18:16, 18; 20:11; 21:13; 27:15; 33:18), waaruit geen terugkeer mogelijk is (7:9; 15:22), het is een plaats van grote diepte (11:8), een plaats die angst inboezemt (15:23-24), het is echter ook de plaats die open ligt voor Gods oog (12:22; 26:5-6; 34:22) en waaruit God kan redden (33:24, 28, 30;). Het lijkt echter ook een plaats van diepere kennis te zijn (28:22), een plaats van rust (3:22; 10:19) en van gelijkheid (3:14-15, 17-19; 21:32). Het sterven in hoge ouderdom, als de tijd er rijp voor is, wordt als een zegen gezien (5:26).

Duisternis wordt niet alleen verbonden met de onderwereld maar er ligt ook een duidelijke verbinding met onrecht (24:13-17). Niet voor niets wordt er, zoals hierboven reeds opgemerkt, vaak gezegd dat de onderwereld de bestemming is van de goddelozen. Daarnaast bedreigt de duisternis de levenden (29:3).

Het is tegen de achtergrond van de groeve en de daarmee gepaard gaande duisternis, dat we het beeld van het licht moeten verstaan. In het boek Job worden licht en duisternis vaak door middel van een antithetisch parallellisme tegenover elkaar geplaatst (3:9; 12:22, 25; 18:18; 24:16; 38:19). Licht staat daarom voor leven (3:16, 20; 18:5-6), voor voorspoed (22:28), voor gerechtigheid (24:13, 16), voor rechtvaardigheid (25:3) en voor bescherming (29:3). Daarnaast onthult het licht het verborgene (28:11) en maakt het daardoor openbaar. Soms betekent licht ‘dag’ (24:14) en wordt als synoniem voor de zon (31:26) gebruikt. Een ander beeld dat voor zon wordt gebruikt, is het beeld van de lamp (29:3). Tegelijk wordt het beeld van de lamp ook gebruikt voor het leven (18:6; 21:17). Het uitdoven van je lamp is een beeld voor het sterven van de mens.

²¹² K. Liess, 2009, p. 406

²¹³ Job gebruikt het woord ‘dopen’ (טָבַל) als toespeling op de Levitische reinigingsrituelen. Dat klinkt ook door in het parallellisme van het tweede versdeel. Ook al heeft hij gereinigde kleren, deze hebben toch een afschuw van hem.

²¹⁴ De hoop en verwachting van Job zullen samen met hem neerdalen in het graf. Het tweede versdeel vormt een parallellisme, waardoor ‘stof’ dezelfde betekenis krijgt als ‘graf’.

Op grond van deze informatie komen we tot de volgende omschrijving van het levenslicht in Job 33: Wanneer Elihu spreekt over het zien van het licht (28), betekent dit dat de stervende genezen wordt en het volle leven ontvangt. Een leven dat verlicht wordt door de nabijheid, bescherming en gerechtigheid van God (30). Het gaat om een leven vol voorspoed, waar de duisternis geen vat op heeft.

5.3.2 In het licht van het Oude Testament

5.3.2.1 In het licht van...

In het Oude Testament komt de zinsconstructie בָּאוֹר in verbinding met een predicaat vaker voor. Zo wordt in Psalm 89:16 gezegd dat het volk dat de klanken van de bazuin kent, zal wandelen in het licht van Gods aangezicht (בָּאוֹר-פָּנֶיךָ יְהוָה). In Jesaja 2:5 wordt Israël door de profeet opgeroepen om te wandelen in het licht van YHWH (וְנִלְכָּה בְּאוֹר יְהוָה). In Spreuken 16:15 wordt gezegd dat er leven is in het licht van het aangezicht van de koning (בָּאוֹר-פָּנֵי-מֶלֶךְ). In Micha 2:1 wordt de constructie gebruikt om naar het begin van een nieuwe dag te verwijzen (בָּאוֹר הַבֹּקֶר).

5.3.2.2 Van de levenden

In Job 33:30 wordt gesproken over het licht van de levenden (הַחַיִּים). *De levenden* wordt door middel van een status constructus met het *licht* verbonden. In het Oude Testament wordt op verschillende plaatsen van 'de levenden' gesproken.

In Job 28:13 wordt van de wijsheid gezegd dat zij niet in het land van de levenden wordt gevonden. Alleen God begrijpt de wijsheid en kent haar plaats (23). De wijsheid staat aan de kant van God en niet aan de kant van de levenden. Maar tegen de mens heeft YHWH gezegd dat het wijsheid is om God te vrezen en dat inzicht bestaat in het je afkeren van het kwaad (28).

In Psalm 116 (zie hierboven) wordt gesproken over het wandelen voor Gods aangezicht in de landen van de levenden (בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים). Datzelfde zien we in Psalm 142:6 waar van YHWH wordt gezegd dat Hij het erfdeel van de psalmist in het land van de levenden (בְּאַרְץ הַחַיִּים) is. Uit deze psalmen blijkt dat er een nauwe verbondenheid is tussen God en het land/de landen van de levenden. God is het erfdeel van hen die wandelen voor Zijn aangezicht in het land van de levenden.

Op een vergelijkbare manier wordt daarover in de profeten gesproken. Wanneer Hizkia ziek op bed ligt en bijna sterven gaat, klaagt hij erover dat hij YHWH niet meer zal zien in het land van de levenden (Jes. 38:11). Opvallend genoeg pleit Hizkia vervolgens bij God of God voor hem een borg (עֶרֶב) wil zijn (14). In Jeremia 21:8 krijgt de profeet van God de opdracht om tegen het volk te zeggen: 'Zie, ik houd u de weg van de levenden (וְאֶת-דֶּרֶךְ הַחַיִּים) en de weg van de dood (וְאֶת-דֶּרֶךְ הַמָּוֶת) voor.' De weg van de levenden en de weg van de dood vormen in dit vers een antithetisch parallelisme. De weg van de levenden wordt gegaan door hen die naar God luisteren, al betekent dat in de context van Jeremia 21 dat men overloopt naar de vijand. In Ezechiël 33:15 wordt gesproken over de bekering van een goddeloze waardoor deze niet meer zal sterven, maar zal leven. Dit zal gebeuren wanneer hij zal wandelen naar de bepalingen van de levenden (בְּחֻקֹּת הַחַיִּים הָאֵלֶּה). De bepalingen van de levenden geldt daarmee als synoniem voor de geboden van God die ten leven zijn (vgl. Ez. 5:6,7; 11:20; 18:9, 17, 19, 21; 20:11; enz.).

Uit al deze verschillende passages blijkt dat bij een zinsconstructie waarin een onderwerp door middel van een status constructus met ‘de levenden’ wordt verbonden, de uitdrukking naar een leven in overeenstemming met Gods wil wordt bedoeld.

5.3.3 Psalm 56

De meest bijzondere plaats is Psalm 56:14. Deze tekst lijkt sterk op Job 33:28 en 30. In mijn eigen vertaling luidt de tekst:

*‘Want U hebt mijn ziel uit de dood bevrijd,
zeker mijn voeten van struikelen,
om te wandelen voor het aangezicht van God,
in het licht van de levenden.’*

כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת
הֲלֹא רַגְלִי מִדָּחִי
לְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים
בְּאוֹר הַחַיִּים

Zoals gezegd vertoont deze tekst opvallend veel overeenkomst met Job 33:28 en 30. Wanneer we de Hebreeuwse tekst van beide gedeelten met elkaar vergelijken, vallen de volgende overeenkomsten en verschillen op:

	Job 33:28	Job 33:30	Psalm 56:14
R1	פָּדָה נַפְשִׁי מִעֵבֶר בְּשַׁחַת	לְהָשִׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי־שַׁחַת	כִּי הִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִמָּוֶת
R2			הֲלֹא רַגְלִי מִדָּחִי
R3	תִּרְאָה	לְאוֹר	לְהִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי אֱלֹהִים
R4	וְחַיְתִּי בְּאוֹר	בְּאוֹר הַחַיִּים	בְּאוֹר הַחַיִּים

- Regel 1: Wanneer we het voegwoord aan het begin van Psalm 56:14 weglaten, beginnen alle drie de teksten met een woord voor ‘bevrijden’ of ‘verlossen’ (פָּדָה; שׁוּב; נִצַּל). Vervolgens wordt het woord ‘ziel’ gebruikt om degene die verlost wordt mee aan te duiden. Daarna volgt een verwijzing naar de dood of de onderwereld (שַׁחַת; מָוֶת).
- Regel 2: Deze regel komt alleen in Psalm 56 voor. Het is goed mogelijk (zie hieronder) dat we hier met een voorbeeld te maken hebben dat teksten zich in de loop van de tijd steeds verder uitbreiden.
- Regel 3: In deze regel treffen we de grootste verschillen tussen de drie teksten aan. Job 33:30 en Psalm 56:14 beginnen het tweede zinsdeel elk met een infinitivus. Job 33:30 daarentegen begint niet met het werkwoord, maar plaatst die aan het eind van de colon. Alle drie de werkwoorden verschillen van elkaar. Psalm 56:14 kiest voor het gebruikelijke werkwoord ‘wandelen’ (zie hierboven).
- Regel 4: In deze regel treffen we grote overeenkomsten aan. Alleen in Job 33:28 vinden we twee kleine verschillen. In plaats van te spreken over ‘de levenden’, spreekt de tekst over ‘mijn leven’. Daarnaast vinden we het lidwoord הַ voor het woord ‘licht’.

Deze in het oog lopende overeenkomsten (volume van de herhaling, de volgorde van de herhaling en de thematische overeenkomst) wijzen er volgens mij op dat er sprake is van een verbale parallel. We zouden hier met een formule of gezegde te maken kunnen hebben. Hiertegen pleit echter het gegeven dat de tekst niet in meerdere passages die een vergelijkbare strekking hebben (zie hierboven) voorkomt. Om die reden is er volgens mij sprake van verbale afhankelijkheid.

5.3.3.1 *Richting van afhankelijkheid*

Hoewel er volgens mij duidelijk sprake is van afhankelijkheid, is het minder gemakkelijk aan te tonen welke richting deze afhankelijkheid heeft. Wanneer we letten op de beschikbaarheid en de historische waarschijnlijkheid, speelt de datering van Psalm 56 en van het boek Job een belangrijke rol.

Volgens Dahood is de psalm vanwege de affiniteit met andere koningspsalmen pre-exilisch, maar de ontstaansperiode kan niet heel specifiek worden vastgesteld.²¹⁵ Ook Marvin E. Tate leest de psalm tegen een koninklijke achtergrond en ook hij ziet voldoende reden om de psalm voor de ballingschap te dateren. De verbinding met koning David acht hij niet onmogelijk. In elk geval vertoont de psalm volgens hem een aantal overeenkomsten met de situatie van koning David.²¹⁶

Het boek Job en met name de betogen van Elihu, wordt door de meeste onderzoekers laat gedateerd.²¹⁷ De Moor is echter van mening dat het boek Job en met name de betogen van Elihu veel vroeger moeten worden gedateerd.²¹⁸ Gordis wijst erop dat de auteur van het boek Job in zijn verhaal gebruik gemaakt heeft van veel ouder materiaal, maar dat hij het op zo'n wijze verwerkt heeft dat het een nieuw doel kon dienen.²¹⁹ Dat nieuwe doel was om het volk Israël te helpen om de ballingschap anders te duiden dan het oordeel van God over hun zonden.

Wanneer we de methodologische uitgangspunten van Carr in deze discussie betrekken, is er echter ook reden om aan te nemen dat Psalm 56:14 later dan Job 33:23-30 gedateerd moet worden. Carr wijst er namelijk op dat een tekst in de loop van de geschiedenis de neiging heeft zich uit te breiden.²²⁰ Aan Psalm 56:14 zijn een aantal elementen 'toegevoegd' die we niet in Job 33:28 en 30 aantreffen. In de eerste plaats is dat de frase '*zeker mijn voeten van struikelen*', maar ook het element '*voor het aangezicht van God*' kunnen door de schrijver aan de tekst zijn toegevoegd. De tweede toevoeging lijkt ook een poging van de schrijver om de tekst in overeenstemming te brengen met andere gedeelten waarin over het wandelen in het licht van Gods aangezicht (vgl. Ps. 89:16; Jes. 2:5) wordt gesproken.²²¹ Dit zou erop kunnen wijzen dat de schrijver van Psalm 56 van Job 33 gebruik heeft gemaakt en niet andersom of dat het vers later aan de psalm is toegevoegd.

Psalm 56:14 past echter goed in het geheel van de psalm. Er zijn geen onderscheidende kenmerken aan te wijzen waarmee de schrijver verraadt dat hij van een andere tekst gebruikmaakt. De acties van de mensen worden door de psalmist in oorlogstermen beschreven (56:3), waardoor de verlossing door God ervaren wordt als een redding uit de dood.

²¹⁵ M. Dahood, 1965, p. XVI; vgl. Carr dateert de koningspsalmen ook heel vroeg, namelijk in de periode van de vroege monarchie. Hij noemt daarbij niet Psalm 56 maar de verwantschap in woordgebruik zou als een argument kunnen dienen om ook Psalm 56 vroeg te dateren. D.M. Carr, 2011, p. 386

²¹⁶ M.E. Tate, 1990 p. 68

²¹⁷ D.J.A. Clines, 1989, p. lvii

²¹⁸ Dat betekent volgens De Moor niet dat het hele boek Job vroeg gedateerd moet worden. Het boek is volgens hem in een lange periode van redactionele bewerking tot stand gekomen. In elk geval, misschien met uitzondering van de proloog en de epiloog, moet het boek voor de periode van de ballingschap worden gedateerd. J.C. de Moor, 1997, p. 136, 161

²¹⁹ R. Gordis, 1965, p. 45

²²⁰ D.M. Carr, 2011, p. 65

²²¹ D.M. Carr, 2011, p. 90

Het is daarom moeilijk om op grond van de datering en de gemaakte inhoudelijke afweging tot een definitieve keuze te komen. Op grond van de huidige stand van het onderzoek en de algemene opinie lijkt het mij aannemelijk om Psalm 56 vroeger te dateren dan Job 33. In dat geval is het aannemelijk dat Job 33 van Psalm 56 afhankelijk is.

5.3.3.2 Betekenis van Psalm 56 voor Job 33:23-30

Psalm 56 gaat over een psalmist die zich belaagd weet door zijn bestrijders (3). Hij vertrouwt echter op God (4-5). Maar zijn belagers verdraaien de hele dag zijn woorden (6) en ze loeren op zijn leven (7). De psalmist vraagt God daarom om recht te doen (8-10). Vervolgens klinkt er een danklied (11-13) omdat God de psalmist heeft bevrijdt (14). In het licht van de hele psalm betekent redden uit de dood: recht verschaffen. God heeft rechtgedaan, Hij heeft de belagers hun loon gegeven en de psalmist vanwege zijn Godsvertrouwen gered om zo voor Gods aangezicht in het licht van de levenden te kunnen wandelen. Dat betekent dat 'de levenden' niet in de eerste plaats een verwijzing is naar mensen die leven, maar dat het om een verwijzing gaat naar mensen die in gerechtigheid voor Gods aangezicht leven.

In vers 14 staan 'struikelen' en 'wandelen' tegenover elkaar. De belagers van de psalmist zijn eropuit hem te laten struikelen (מִדְּרֹחַי), waardoor hij in de dood, in de onderwereld, stort.²²² God heeft hem daar echter voor behoed. Hij is niet in de strikken en valkuilen van zijn belagers terechtgekomen en kan door het ingrijpen van God weer wandelen voor Gods aangezicht.

Wanneer de schrijver van Job 33 van Psalm 56:14 gebruik heeft gemaakt, dan klinken deze elementen mee in zijn eigen weergave van deze woorden. Het hele boek Job handelt voor een belangrijk deel over de rechtvaardigheid van Job. Wanneer Elihu er vervolgens op wijst dat God verlost en de sterveling weer verlicht met het licht van de levenden, dan betekent dit ook dat God recht doet. Dat God orde op zaken stelt. Door de tussenkomst van de engel (33:23) wordt de stervende genezen en in zijn gerechtigheid hersteld, waardoor hij weer kan leven voor Gods aangezicht. Dit blijkt ook uit de schuldbelijdenis in vers 27, waar de genezen persoon verklaart dat hij gezondigd had en niet gedaan had wat bij hem past.

Ook wanneer zou blijken dat Psalm 56 van Job afhankelijk is, kunnen we de strekking van Psalm 56 gebruiken om de betekenis van het beeld van het levenslicht in Job 33 nader te verklaren. De door hem ervaren inhoudelijke overeenkomst tussen Psalm 56 en Job 33 was in dat geval voor de psalmist van Psalm 56 blijkbaar de reden om de tekst uit Job 33:28 en 30 in Psalm 56 een plaats te geven. Wanneer we in vers 14 met een latere toevoeging te maken hebben, vormde de inhoudelijke herkenning de reden waarom de redacteur deze tekst aan Psalm 56 heeft toegevoegd.

In Psalm 56:13 geeft de psalmist aan dat hij geloften (נִדְרֵי) aan God heeft gedaan. Letterlijk staat er:

Op mij | God | uw geloften (m. enk.)
Ik breng | dankoffers (vr. mv.) | aan haar (vr. enk.)

עָלַי אֱלֹהִים נִדְרֵי
אֲשֶׁלֶם תּוֹרַת לִי:

Tate wijst erop dat we de geloften die op de dichter rusten, moeten lezen als dat de dichter zegt dat hij verantwoordelijkheid neemt voor de geloften die hij heeft gedaan.²²³ Daarmee krijgt dit versdeel

²²² M.E. Tate, 1990 p. 71

²²³ M.E. Tate, 1990 p. 67

een vergelijkbare strekking als Psalm 22:26; 66:13; 116:14, 18. נָדָר wordt soms ook gebruikt om een gelofte-offer mee aan te duiden (Ps. 22:26; 50:14; Deut. 12:11, 17, 26; 2 Sam. 15:8). Ook in deze psalm valt daar veel voor te zeggen. In dat geval hebben we immers een duidelijk parallellisme met het tweede versdeel, waar een woord gebruikt wordt dat op een dankoffer wijst.²²⁴

De psalmist had God offers beloofd indien Deze hem van zijn belagers zou redden. Nu God hem gered heeft, belooft de psalmist zijn geloften na te komen en God te danken. De psalmist had God iets beloofd voor de verlossing van zijn ziel van de dood (14). In het licht van Psalm 49:8 is dat opvallend, want de ziel van een mens is immers te kostbaar en niemand kan daarvan de losprijs aan God betalen. De psalmist van Psalm 56 gebruikt dan ook niet het woord 'rantsoen' (פֶּדְיוֹן) of 'losprijs' (כֶּפֶר), maar het woord 'geloften' (נָדָר). Net als in Job 33:23-24 is er dus sprake van iets dat aan God gegeven wordt, waarbij – waarschijnlijk onder invloed van Psalm 49 – vermeden wordt om de mens als het subject te zien dat zijn leven bij God terugkoopt. Ruilhandel met God is in Israël uit den boze.

5.4 Conclusie

In deze deelvraag heb ik mijzelf de vraag gesteld wat de betekenis is van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht in het eerste betoog van Elihu (Job 33).

Samenvattend kunnen we stellen dat de engel een hemelse boodschapper is, die in een situatie van doodsgevaar op eigen initiatief optreedt en voor de doodzieke mens in de bres springt. Hij biedt God een losprijs aan voor het leven van de doodzieke mens. Hoewel niet specifiek wordt gezegd wat deze losprijs inhoudt, kunnen we op grond van het Oudtestamentische gebruik van het woord כֶּפֶר en het werkwoord כָּפַר stellen dat we de losprijs die de engel vond tegen de achtergrond van de offercultus moeten verstaan.

Het ingrijpen van de engel zorgt ervoor dat de doodzieke mens weer het licht ziet en met het licht van de levenden wordt verlicht. De bemiddeling van de engel zorgt voor een herstelde orde. Door de bemiddeling van de engel komt de doodzieke mens tot erkenning van zijn schuld, waardoor hij weer in de rechte verhouding met God komt te staan. Verlicht worden met het licht van de levenden betekent leven in overeenstemming met de wil van God zoals dat in de Oudtestamentische geboden is vervat.

²²⁴ M.E. Tate, 1990 p. 67

6 Deelvraag 4

Deelvraag 4: Wat zijn de overeenkomsten en de verschillen tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30?

6.1 Inleiding

In deze deelvraag beschrijf ik de overeenkomsten en verschillen tussen de zonnegodin Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30. Daarna geef ik aan waarin Sjapsju en de bemiddelingsengel van elkaar verschillen. Vervolgens bespreek ik de mogelijke oorzaken van de beschreven overeenkomsten en verschillen. Daarna komt de vraag aan de orde of de gevonden overeenkomsten op afhankelijkheid berusten en of het mogelijk is om aan te geven welke richting deze eventuele afhankelijkheid heeft.

6.2 Overeenkomsten

6.2.1 Verbale parallellen

Uit mijn onderzoek naar de rol en de betekenis van Sjapsju in de religie van Ugarit, blijkt dat er geen verbale parallellen bestaan met Job 33:23-30. Eventuele overeenkomsten op woordniveau berusten op louter toeval. Dit blijkt wel uit het feit dat er in geen enkele Ugaritische tekst meerdere kernwoorden (of synoniemen) uit Job 33:23-30 in relatief korte afstand van elkaar voorkomen. Een ander verschil wat hierbij genoemd moet worden, is het feit dat de zonnegodin vrouwelijk is, terwijl de bemiddelingsengel mannelijk is.

Deze conclusie wordt ondersteund door de geschiedenis van de interpretatie. Er zijn geen andere commentatoren die het bestaan van eventuele verbale parallellen hebben opgemerkt.

6.2.2 Conceptuele parallellen

Er zijn volgens mij wel duidelijke conceptuele parallellen tussen de rol en de betekenis van Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30 aan te wijzen. Hieronder geef ik een beschrijving van deze parallellen.

6.2.2.1 Transcendente wezens

In de eerste plaats zijn zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel transcendente wezens. Sjapsju is een godin, die in het pantheon van Ugarit een belangrijke plaats inneemt.²²⁵ De bemiddelingsengel is een hemelse bode, die voor de mensen richting God verlossend optreedt.²²⁶

6.2.2.2 De onderwereld

In de tweede plaats zijn zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel actief in situaties waarin er sprake is van een afdalen naar de onderwereld. Wat betreft Sjapsju wordt dit duidelijk in de rituelen die met voorouderverering te maken hebben.²²⁷ De bemiddelingsengel grijpt in op het moment dat de ziel van de stervende persoon de groeve nadert en zijn leven door de doodsengelen weggenomen wordt (22).²²⁸ In het Oude Testament wordt verder niet op een vergelijkbare manier over een bemiddelingsengel gesproken, daardoor is het niet met zekerheid vast te stellen of het idee van de

²²⁵ 4.6 Offerlijsten

²²⁶ 5.2.1 Taalkundige kwesties

²²⁷ 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²²⁸ 5.2.2 De betekenis van het beeld

bemiddelingsengel breder leefde en of deze voorstelling altijd met het afdalen in de onderwereld verbonden werd.

6.2.2.3 Afwenden van onheil

In de derde plaats zijn zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel actief in situaties waarin iemand van de ondergang wordt gered en er een verbetering van de situatie optreedt. Wat betreft Sjapsju wordt dit duidelijk in de teksten over Sjapsju en het slangengif²²⁹ en de rituele tekst KTU 1.82.²³⁰ In deze teksten is Sjapsju actief betrokken bij het afweren van het kwaad en het redden van de ondergang. Bij de bemiddelingsengel wordt het daarin zichtbaar dat hij ingrijpt en God een losprijs aanbiedt voor de ziel van de stervende persoon.²³¹

6.2.2.4 Het onheil komt van boven

In de vierde plaats komt het onheil, dat door Sjapsju en de bemiddelingsengel wordt afgewend, bij de goden vandaan. Het onheil wordt de betrokken personen niet door andere mensen aangedaan, maar is afkomstig van goddelijke wezens. Bij Sjapsju wordt dat duidelijk in de teksten over het slangengif²³², maar ook in de rituele teksten waarin offers aan de voorouders worden gebracht, zodat zij de dynastie van Ugarit zullen zegenen en het onheil zal worden afgewend.²³³ Het past geheel in het Ugaritische wereldbeeld, waarin de goden verantwoordelijk zijn voor het onheil dat de mensen treft (vgl. verhaal van Aqhat en koning Kirtu). Het optreden van de bemiddelingsengel is ook het gevolg van het handelen van God. God straft de mens met ziekte (19). Het kwaad dat de mens treft, is het gevolg van zijn hoogmoed, maar Degene die het hem toedeelt, is God zelf.²³⁴

6.2.2.5 Geven van leven

In de vijfde plaats leidt de activiteit van Sjapsju en de bemiddelingsengel tot een situatie van leven en voorspoed. Sjapsju speelt een rol bij het geven van vruchtbaarheid²³⁵ en is er mede de oorzaak van dat de mensheid op aarde kan blijven voortbestaan.²³⁶ Deze rol blijkt verder ook uit haar bemiddeling tussen de koningen van Ugarit en hun voorouders, waardoor de voorouders hun zegen kunnen geven.²³⁷ Het geven van leven is zo nauw met de voorstelling van Sjapsju verbonden, dat aan haar de titels 'schemster' en 'moeder' gegeven worden.²³⁸ Door het ingrijpen van de bemiddelingsengel wordt het vlees van de stervende persoon weer fris zoals in zijn jeugd en ziet hij het levenslicht.²³⁹

6.2.2.6 Bemiddeling

In de zesde plaats hebben zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel een sterk bemiddelende functie. Het is meestal niet Sjapsju zelf en zeker niet Sjapsju alleen die voor leven zorgt. Het is haar bemiddelende optreden waardoor de situatie verandert en de voorouders hun zegen geven.²⁴⁰ Datzelfde zien we bij

²²⁹ 4.4 Sjapsju en het slangengif

²³⁰ 4.5.3.2 KTU 1.82

²³¹ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²³² 4.4 Sjapsju en het slangengif

²³³ 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²³⁴ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²³⁵ 4.5.1 Sjapsju en de geboorte van Sjachar en Sjalim

²³⁶ 4.4 Sjapsju en het slangengif

²³⁷ 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²³⁸ 4.4 Sjapsju en het slangengif

²³⁹ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²⁴⁰ 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²⁴⁰ 4.4 Sjapsju en het slangengif

de bemiddelingsengel. Het is niet de bemiddelingsengel zelf die de zieke het leven geeft; God is de gever van het leven (26), maar dit vindt plaats op grond van de bemiddeling van de engel.²⁴¹

6.2.2.7 Verbondenheid met de offercultus

In de zevende plaats zijn zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel nauw met de offercultus verbonden. Aan Sjapsju wordt om die reden zelfs de naam ‘Sjapsju van het dodenoffer’ gegeven.²⁴² Het blijkt ook duidelijk aan de andere rituelen waarin Sjapsju een rol heeft. In deze rituelen ligt in de eerste plaats niet de nadruk op de offers die aan Sjapsju gebracht worden, maar op de functie die Sjapsju heeft om ervoor te zorgen dat de offers op de juiste wijze gebracht worden. Ook bij de bemiddelingsengel speelt het offer een belangrijke rol. De losprijs die hij heeft gevonden, verwijst binnen de cultische setting waarin het beeld functioneert naar de offercultus.²⁴³

6.2.2.8 Initiatief

In de achtste plaats valt op dat zowel Sjapsju als de bemiddelingsengel op eigen initiatief ingrijpen. Zo handelt Sjapsju op eigen initiatief wanneer zij Athtar²⁴⁴ en Moot²⁴⁵ waarschuwt om niet tegen de wil van El in te gaan. Net als Sjapsju handelt de bemiddelingsengel ook op eigen initiatief. Hij is degene die tussenbeide komt en uitroept dat hij een losprijs heeft gevonden.²⁴⁶

6.2.2.9 Naar de wil van de goden/God

In de negende plaats handelen Sjapsju en de bemiddelingsengel, hoewel ze op eigen initiatief ingrijpen, in overeenstemming met de wil van de goden of God. Sjapsju verdedigt tegenover Moot de beslissing van El dat Baäl koning zou zijn.²⁴⁷ Iets vergelijkbaars speelt bij de bemiddelingsengel. Uit het vervolg van de tekst blijkt immers dat de verlossing aan God (אֱלֹהִים) wordt toegeschreven (26vv).²⁴⁸

6.2.2.10 Herstel van de orde

In de laatste plaats spelen Sjapsju en de bemiddelingsengel een belangrijke rol in het herstel van de orde. Wat betreft Sjapsju is dit heel duidelijk te zien in de Baälmythe, waarin ze een belangrijke rol speelt in het bewaren van de orde tussen de verschillende troonpretendenten.²⁴⁹ Het optreden van de bemiddelingsengel brengt de zondaar (27) in een herstelde relatie met God, waardoor hij weer het licht ziet (28). Vanuit het geheel van het Oude Testament kunnen we stellen dat ‘het licht zien’ of ‘verlicht worden met het licht van de levenden’ een religieuze betekenis heeft en verbonden is met het leven naar Gods geboden. Dat betekent dat door het ingrijpen van de engel de religieuze orde is hersteld.²⁵⁰

6.3 Verschillen

Hierboven heb ik al op de verbale verschillen gewezen op grond waarvan ik heb geconcludeerd dat er geen sprake is van een verbale parallel tussen een Ugaritische tekst over Sjapsju en de bemiddelingsengel. Het is echter ook nodig om te onderzoeken welke verschillen er op conceptueel

²⁴¹ 5.2.3 Een losprijs gevonden

²⁴² 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²⁴³ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²⁴⁴ 4.2.2 Sjapsju en Athtar

²⁴⁵ 4.2.6 Sjapsju en Moot’

²⁴⁶ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²⁴⁷ 4.2.6 Sjapsju en Moot’

²⁴⁸ 5.2.2 De betekenis van het beeld

²⁴⁹ 4.2 Baälmythe’.

²⁵⁰ 5.3.3.2 Betekenis van Psalm 56 voor Job 33:23-30

niveau tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel bestaan. Daarbij moet rekening worden gehouden met het gegeven dat er over de rol en betekenis van Sjapsju veel meer materiaal ter beschikking is dan over de bemiddelingsengel, waardoor de rol van Sjapsju veel nauwkeuriger kan worden beschreven dan het beeld van de bemiddelingsengel, waarvan alleen in Job 33:23-30 sprake is.

6.3.1 Conceptuele verschillen

6.3.1.1 Polytheïsme versus henotheïsme

Een heel belangrijk verschil is het verschil tussen polytheïsme en henotheïsme.²⁵¹ Sjapsju functioneert in een wereld waarin meerdere goden actief zijn. Zij is ook degene die regelmatig tussen deze verschillende goden bemiddelt en helpt om de door El vastgestelde orde te bewaken. De bemiddelingsengel daarentegen functioneert in een henotheïstische context. Het is één en dezelfde God van wie het noodlot afkomstig is, waaraan de losprijs moet worden aangeboden en die de genezing schenkt. In dit hele gebeuren zijn geen andere goden betrokken. Wanneer er al sprake is van transcendente machten, de doodsengelen (22) en de bemiddelingsengel (23), dan worden zij niet als goden, maar als boden ten tonele gevoerd.

6.3.1.2 Het belang van de offers

Een ander verschil wordt zichtbaar in het belang dat aan de offercultus wordt gehecht. In de rituelen waarin Sjapsju een belangrijke rol speelt, spelen offers een grote rol. Daarnaast bestaan er duidelijke regels over de offers die moeten worden gebracht.²⁵² In Job 33:23-30 wordt slechts opgemerkt dat een losprijs gevonden is. Waar deze losprijs uit bestaat en welke voorstelling we er van moeten maken, is moeilijk te achterhalen.

6.4 Verklaring van de overeenkomsten

De gevonden overeenkomsten wijzen volgens mij op een gedeeld wereldbeeld. In dit wereldbeeld worden ziekte, dood en genezing binnen een religieus kader verklaard. Het onheil dat iemand treft, maar ook de genezing die iemand ontvangt, zijn afkomstig van de goden. In dit religieuze kader speelt de cultische orde en daarmee de verhouding tussen de mens en de goden een belangrijke rol. Ziekte en dood zijn het gevolg van een verstoorde cultische orde.²⁵³ Alleen wanneer deze orde wordt hersteld, kan het onheil worden afgewend. In dit herstel van de orde spelen offers een belangrijke rol. Deze offers zijn echter niet de reden waarom het onheil wordt afgewend. Ze scheppen de voorwaarden waarin de verhouding tussen de door het onheil getroffen persoon en de goden kan worden hersteld.

Zowel in Ugarit als in Israël is er zowel oog voor de dimensie van nabijheid als van afstand in de relatie tussen mensen en goden. Aan de ene kant zijn goden uiterst nauw bij het mensenleven betrokken en kunnen zij zich daar heel direct in mengen. Directe communicatie is daarbij geen uitzondering. Tegelijk is er een duidelijk besef van afstand. Een afstand die alleen door bemiddeling overbrugd kan worden. In Ugarit spelen bepaalde mensen en lagere goden daarbij een belangrijke rol. De mensen die hierbij

²⁵¹ De godsdienst van Israël wordt vaak henotheïstisch genoemd. In zoverre is dat juist dat er voor Israël maar één God is die eer en erkenning toekomt. Dat wil echter niet zeggen dat het bestaan van andere goden geloofwaardig wordt. In zoverre is de term monotheïstisch niet geschikt om daarmee de religie van Israël zoals die in het Oude Testament beschreven wordt mee aan te duiden. Een term die de godsdienst van Israël beter duidt, is de term 'henotheïsme'. De term 'henotheïsme' verwijst naar een religie waarin het bestaan van andere goddelijke machten niet wordt ontkend, maar waarbij tegelijkertijd gesteld wordt dat de god die in de religie wordt gediend, boven alle andere goden uitgaat en dat hem alleen verering toekomt.

²⁵² Zie deelvraag 4.6 Offerlijsten'.

²⁵³ vgl. N. Wyatt, 1999, p. 575

een rol spelen, zijn vooral de koningen van Ugarit die door relatie met de goden het wel en wee van het hele koninkrijk bepalen.²⁵⁴ Sjapsju is één van de goden die bij het overbruggen van de afstand tussen de deelnemers aan het ritueel en de goden die aangeroepen worden een belangrijke rol speelt. In Israël is er naast het koningshuis een belangrijke rol voor de priesterklasse weggelegd. Anders dan in Ugarit spelen lagere goden hierin geen rol. Iets van de rol van de lagere goden zien we wel terug in de rol die aan engelen wordt toegekend. Zij treden op namens God en spelen soms een actieve rol in het vormgeven van Gods verhouding tot Zijn volk.

In het kort kunnen we stellen dat zowel in Ugarit als in Israël de religieuze en cultische orde bepalend is voor de maatschappelijke en persoonlijke orde; de verstoorde orde wordt zichtbaar in ziekte en de dood. Van de mens uit gezien wordt de cultische orde bewaard door het uitvoeren van cultische handelingen waarin offers een belangrijke rol spelen. Vanuit de godenwereld gezien, wordt de orde bewaard door goddelijke bemiddelaars die de andere goden positief stemmen, waardoor de menselijke inspanningen beloond kunnen worden.

6.5 Verklaring van de verschillen

De belangrijkste verschillen ontstaan door de Israëlitische nadruk op het henotheïsme, waarin slechts één God eer en aanbidding toekomt. In de Ugaritische religie spelen verschillende goden een rol en treedt Sjapsju bemiddelend tussen deze goden op. In sommige gevallen om de kosmische orde te waarborgen, maar soms ook om de persoonlijke orde te herstellen of te bewaren. In de Israëlitische religie, met haar belijdenis dat er maar één God is (Deut. 6:4), is een dergelijke polytheïstische weergave onmogelijk. Hierdoor kan de bemiddelingsengel nooit voorgesteld worden als een godheid en zelfs niet als een halfgod. Tegelijk betekent dit dat de bemiddelingsengel niet als een bemiddelaar tussen verschillende goden kan optreden.

De nadruk op het henotheïsme wordt ook zichtbaar in het feit dat zowel de ziekte als de genezing aan de ene God wordt toegeschreven. Dat wordt al direct duidelijk aan het begin van het boek Job wanneer Satan na zijn rondzwervingen (שׂוּט) op de aarde in de vergadering van de kinderen van God komt (1:6), en God aan Satan vraagt of deze ook gelet heeft op Zijn knecht Job (1:8). Deze vraag van God vormt de aanleiding voor Satan om de gerechtigheid van Job ter discussie te stellen (1:9). Ten diepste gaat het bij de vraag van Satan om de legitimiteit van wat ‘vergeldende rechtvaardigheid’ heet.²⁵⁵ Volgens Satan dient Job God alleen maar omdat hij er profijt van heeft en niet omdat hij God liefheeft. Satan is van mening dat Job God zal vloeken (בִּרְךְ) op het moment dat God Zijn bescherming en zegen aan hem onthoudt (1:11). God geeft Satan vervolgens de vrijheid om zijn uitspraak te bewijzen. God geeft Satan hiervoor de ruimte door tegelijk de grenzen van de geschonken vrijheid aan te geven (1:12). De schrijver maakt hiermee duidelijk dat Satan in de proloog niet als Gods tegenstander optreedt, maar volledig onder de regie van God staat. Uit de proloog blijkt dat Satan onderdeel uitmaakt van de vergadering van de kinderen van God en dat ook Satan voor wat hij doet

²⁵⁴ vgl. P. Merlo & P. Xella, 1999, p. 296-300; D.M. Clemens, 2001, p. 1117-1118

²⁵⁵ Ryan E. Stokes wijst er volgens mij terecht op dat Satan in Job 1 en 2 niet als aanklager optreedt. Het is immers God die het gesprek over Job met Satan begint. Hij ziet Satan in deze passage als de uitvoerder van Gods wil. Hiertegen pleit echter het feit dat niet God, maar Satan Jobs gerechtigheid ter discussie stelt. Misschien past de oude vertaling van Satan, ‘tegenstander’, het best in de context. Niet als tegenstander van God, maar van de mens. R.E. Stokes, 2014, p. 267

toestemming nodig heeft van God.²⁵⁶ Een groot deel van de spanning in het boek Job wordt door de theologische consequenties hiervan bepaald. In de Ugaritische religie is deze spanning afwezig, omdat het goede en het slechte dat een persoon kan overkomen van verschillende goden afkomstig is. Dat levert uiteraard spanningen op tussen de verschillende belangen die goden kunnen hebben, maar het levert een andere theodiceevraag op dan in Israël. Uiteindelijk worden deze spanningen opgelost door bemiddeling van andere goden, waardoor uiteindelijk de wil van de hoogste god El wordt gerealiseerd. Het herstel van de orde in de Ugaritische context kan geruime tijd in beslag nemen, waardoor de kosmische orde of de persoonlijke orde lang verstoord kan blijven. In de Israëlische henotheïstische context worden dergelijke spanningen veel heftiger ervaren, omdat de onveranderlijkheid van God een eventuele verandering in de toekomst lijkt uit te sluiten. Dat verklaart mede de grote emotionele spanning in het boek Job.

Zoals gezegd wordt de orde hersteld door het brengen van offers en door goddelijke bemiddeling. De polytheïstische context van Ugarit past goed bij een dergelijk concept. Door het brengen van offers wordt de persoon met de godheid verzoend of wordt de aangeropen godheid positief gestemd, waardoor deze zijn positieve krachten ten bate van de offeraar inzet om het onheil dat door een andere godheid is beschikt, af te wenden. Hierdoor ontstaat er een balans tussen de negatieve en de positieve goddelijke invloeden. In een streng henotheïstische visie is dat echter onmogelijk. De offers kunnen in een dergelijke situatie alleen aan God worden gebracht met als doel God positief te stemmen. Hierboven heb ik al aangegeven dat zich met name in de Wijsheidsliteratuur het idee heeft ontwikkeld dat een dergelijke cultus afdoet aan de hoogheid en heiligheid van God. Het brengen van offers aan God impliceert veranderbaarheid van God en wekt het idee dat de mens in staat is om God op andere gedachten te brengen. In de priester teksten ontbreekt deze kritiek, omdat de strenge cultische verplichtingen door God zelf zijn ingesteld en God daarmee alsnog Degene is die alles bepaalt. In het boek Job, wijsheidsliteratuur bij uitstek, is deze kritiek zichtbaar in het feit dat niet de mens zelf een losprijs heeft gevonden, maar een engel die aan de kant van God staat. Niet de mens koopt zichzelf vrij, maar door bemiddeling van de engel, die aan de kant van God staat, komt de redding helemaal bij God vandaan.

6.6 Is er sprake van afhankelijkheid?

Na het vaststellen van deze conceptuele overeenkomsten, moet de vraag gesteld worden of deze overeenkomsten op toevalligheid of op afhankelijkheid berusten. In de eerste deelvraag heb ik betoogd dat er een aantal criteria zijn aan de hand waarvan deze afhankelijkheid kan worden vastgesteld en waarmee de richting van de afhankelijkheid kan worden bepaald.

Bij het bepalen van de conceptuele afhankelijkheid en de eventuele richting van de afhankelijkheid, speelt de geschiedenis van de interpretatie, de beschikbaarheid, de historische waarschijnlijkheid, de volume/dichtheid, het bestaan van analogieën, eventuele onderscheidende elementen en de interpreteerbaarheid van de concepten een grote rol.

²⁵⁶ Contra Robert Moses die erop wijst dat God niet zegt wat Satan moet doen. God stelt slechts de grenzen waarbinnen Satan mag handelen. Op het moment dat Satan actief aan het werk gaat om zijn uitspraak te bewijzen, vervalt hij in het kwaad. Volgens Moses is hij niet van nature slecht, maar is hij in staat om de aan hem gegeven vrijheid te misbruiken. Hiertegen pleit volgens mij echter het feit dat we in hoofdstuk 2 een grotendeels vergelijkbare situatie aantreffen. Daarin wijst God het handelen van Satan niet af, maar benoemt Hij het handelen van Satan als Zijn eigen activiteit (2:3). R. Moses, 2012, p.26

Een aantal van deze criteria heb ik al bij deelvraag 1 uitgewerkt, omdat zij mede de aanleiding vormden voor dit onderzoek. In deze deelvraag spits ik ze echter toe op de rol en betekenis van Sjapsju en de betekenis en functie van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht. Ik focus mij daarbij primair op het boek Job, maar daar waar dat zinvol is, verwijs ik ook naar andere Oudtestamentische teksten.

6.6.1 Criteria

6.6.1.1 *Geschiedenis van de interpretatie*

Hierboven heb ik al opgemerkt dat er geen auteurs zijn die een dergelijke verwijzing naar Sjapsju in de tekst hebben opgemerkt. Wel zijn er onderzoekers geweest die op de Kanaänitische wortels van de Angelologie hebben gewezen. Zo waren de engelen volgens Ruth M.M. Tuschling van oorsprong Kanaänitische goden. Zij wijst daarbij onder andere op de uitdrukking ‘zonen van God’ (Ps. 29:1). In de Kanaänitische mythologie zijn er zeventig zonen van El die een hogere plaats hebben dan de boodschappergoden. Daarnaast komen we de uitdrukking ‘raad van God’ (Ps. 82:1) tegen, een uitdrukking die we ook uit Ugarit kennen.²⁵⁷ Noll wijst op dezelfde overeenkomsten tussen de literatuur uit Ugarit en het Oudtestamentisch spreken over de engelen. Daarbij wijst hij ook op Job 1 en 2, waar over de zonen van God gesproken wordt. Ze treden volgens hem als beschermers van de volken op en waren bij de schepping van de wereld betrokken (38:7).²⁵⁸

Michael Mach wijst erop dat er in de Oudtestamentische literatuur een nauwe verwantschap bestaat tussen engelen, sterren, zon en maan. Hij verwijst daarbij niet alleen naar Job 38:7, maar ook naar Deuteronomium 4:19, waarin God de Israëlieten verbiedt om de zon, maan en sterren te dienen omdat Hij hen aan de volken gegeven heeft.²⁵⁹ De hemelse raad van God wordt in deze tekst volgens Mach nauw met de zon, maan en sterren verbonden. Verder ziet hij deze nauwe verbinding ook oplichten in Psalm 148:1-2, waar engelen en sterren parallel aan elkaar worden gebruikt.²⁶⁰ Volgens hem wordt de traditie van de hemelse raad van God en de traditie van de engelen in het Oude Testament steeds meer met elkaar verbonden, een proces dat zich in de buiten-bijbelse Joodse literatuur en de literatuur van het Rabbijnse Jodendom voortzet.²⁶¹

6.6.1.2 *Beschikbaarheid*

Hoewel niet met zekerheid gesteld kan worden dat de teksten uit Ugarit ook in Israël beschikbaar waren, kunnen we wel met zekerheid zeggen dat de zon in Israël vereerd werd. In Job 31:26 wordt over de verering van de zon gesproken. Tussen alle mogelijke sociale vormen van onrecht die Job opsomt, vormt de aanbidding van de zon en de maan de enige cultische overtreding. Dit maakt het aannemelijk dat we met een vrij algemeen bekende vorm van afgoderij te maken hebben.²⁶² Dit maakt het ook aannemelijk dat de Israëlieten op de hoogte waren van de rol en de betekenis die de Kanaänieten aan Sjapsju toeschreven.

²⁵⁷ R.M.M. Tuschling, 2007, p. 14

²⁵⁸ S.F. Noll, 1998, p. 37

²⁵⁹ M. Mach, 1992, p. 24

²⁶⁰ M. Mach, 1992, p. 25

²⁶¹ M. Mach, 1992, p. 14-15

²⁶² J.G. Taylor, 1993, p. 217

6.6.1.3 Volume/dichtheid

Wat opvalt wanneer we de rol en betekenis van Sjapsju vergelijken met de rol en betekenis van de bemiddelingsengel en het levenslicht, is dat de concepten die beide beelden uitdrukken erg sterk overeenkomen. Voor alle elementen die het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht vertegenwoordigen, vinden we een parallel in de literatuur over Sjapsju. Daarbij moet wel worden opgemerkt dat met deze overeenkomsten de betekenis en de rol van Sjapsju niet is uitgeput. Haar rol is omvattender dan de aspecten die met de bemiddelingsengel overeenkomen. Dit zou erop kunnen wijzen dat het beeld van de bemiddelingsengel van Sjapsju afhankelijk is. De schrijver van Job 33 heeft dan van het beeld van Sjapsju gebruikgemaakt om zijn eigen beeld te construeren. Hij is daarbij eclectisch te werk gegaan en heeft alleen dat wat voor hem relevant was uit het beeld van Sjapsju overgenomen. Dit valt echter niet met zekerheid vast te stellen omdat de hoeveelheid materiaal over de bemiddelingsengel niet in verhouding staat tot het tekstmateriaal over Sjapsju. Wanneer we ervan uitgaan dat de bemiddelingsengel, zoals die in Job 33:23-30 ter sprake komt, een op zichzelf staande voorstelling van de schrijver is, is het goed mogelijk dat hij voor deze voorstelling van het beeld van Sjapsju afhankelijk is.

6.6.2 Evaluatie

Op grond van deze punten kunnen we volgens mij met een bepaalde mate van zekerheid stellen dat het beeld van Sjapsju en het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht aan elkaar verwant zijn. De conceptuele overeenkomsten zijn dermate groot dat een dergelijke conclusie gerechtvaardigd is. Het valt op grond van mijn onderzoek echter niet vast te stellen of het om directe dan wel indirecte afhankelijkheid gaat.²⁶³ Daarvoor is het noodzakelijk om te onderzoeken hoe deze concepten in de andere religies van het Oude Nabije Oosten functioneren en door welke beelden ze in die culturen worden gecommuniceerd. Met name het materiaal uit Mesopotamië en Egypte zal in de discussie betrokken moeten worden.²⁶⁴ In dit onderzoek heb ik daar echter geen aandacht aan besteed, waardoor er geen definitieve uitspraak over de mate van afhankelijkheid en de richting van de afhankelijkheid gedaan kan worden.

Alleen wanneer de andere culturen in de omgeving van Israël in het onderzoek betrokken worden, kan vastgesteld worden of we met een unieke relatie tussen het materiaal uit Ugarit over Sjapsju en het gedeelte uit Job 33:23-30 te maken hebben.

6.7 Conclusie

In het kort kunnen we stellen dat er geen verbale parallellen tussen de Ugaritische literatuur over Sjapsju en de bemiddelingsengel uit Job 33:23-30 bestaan. Er bestaan echter wel een aantal conceptuele parallellen. Deze conceptuele parallellen hebben te maken met de reddende/bemiddelende functie die Sjapsju en de bemiddelingsengel in een situatie van onheil hebben. Deze conceptuele parallellen komen voort uit een gedeeld wereldbeeld. In dit wereldbeeld komt het onheil van de goden of van God en wordt het onheil afgewend door bemiddeling, waarbij het brengen van offers een belangrijke rol speelt.

²⁶³ De redenen hiervoor komen hieronder bij de methodische evaluatie nadrukkelijk aan de orde.

²⁶⁴ Hans Strauss verwijst in zijn commentaar op Job 33:23-30 naar mogelijke Akkadische achtergronden. H. Strauss, 2000, p. 289

De conceptuele verschillen tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel worden met name bepaald door het henotheïsme van Israël en de kritiek van de Wijsheidsliteratuur op de offercultus.

Op grond van gebrek aan informatie uit andere culturele contexten die van invloed kunnen zijn geweest op het godsdienstig leven in Israël, is het onmogelijk om vast te stellen of de overeenkomsten tussen het tekstmateriaal uit Ugarit over Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht uit Job 33:23-30 uniek zijn of dat ze deel uitmaken van een breder cultureel concept.

7 Eindconclusie

In dit onderzoek heb ik geprobeerd antwoord te geven op de volgende onderzoeksvraag:

Is het methodisch mogelijk om aan te tonen dat het beeld van de zonnegodin Sjapsju, zoals dat in de literatuur van Ugarit naar voren komt, de achtergrond vormt van de beeldspraak van de bemiddelingsengel (33:23) en het levenslicht (33:28 en 30), en zo ja, in hoeverre kan dit beeld dan bijdragen aan het juiste verstaan van het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht uit het eerst betoog van Elihu?

Op grond van mijn onderzoek ben ik van mening dat het niet mogelijk is om aan te tonen dat het beeld van de zonnegodin Sjapsju de achtergrond vormt van de beeldspraak van de bemiddelingsengel en het levenslicht in Job 33:23-30. Om een dergelijke afhankelijkheid aan te tonen, is het noodzakelijk om breder te kijken dan het Ugaritische tekstmateriaal over de zonnegodin. Daar is in dit onderzoek echter geen aandacht aan besteed. Dit aspect zal daarom verder onderzocht moeten worden om tot een definitief antwoord op de hoofdvraag te komen.

Dat neemt echter niet weg dat mijn onderzoek duidelijke conceptuele overeenkomsten tussen de zonnegodin Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht heeft aangetoond. Deze overeenkomsten zijn zo sterk, dat ik op grond daarvan vermoed dat er sprake is van conceptuele afhankelijkheid. Dit vraagt zoals gezegd echter om breder onderzoek.

De gevonden conceptuele overeenkomsten tonen aan dat de beelden die in Job 33 worden gebruikt een zeer oude voorstelling uitdrukken. Verlossing door bemiddeling van een transcendent wezen is niet iets dat pas laat binnen de godsdienst van Israël tot ontwikkeling is gekomen, maar is geworteld in de oudste lagen van Israëls cultuur.

Verder heeft het onderzoek aangetoond dat de redding die door bemiddeling van de engel plaatsvindt, duidelijke cultische connotaties heeft. De zieke wordt niet gered om vervolgens in zijn oude leven hersteld te worden, maar hij wordt binnen een herstelde cultische orde geplaatst, waardoor hij weer kan leven in overeenstemming met Gods geboden.

Als laatste valt nog te wijzen op de duidelijke henotheïstische tendens in de Israëlitische literatuur die uit het verschil tussen de Ugaritische literatuur over Sjapsju en de bemiddelingsengel blijkt. Om elke mogelijke verdenking van polytheïsme uit te sluiten wordt aan de engel geen goddelijke status toegekend, maar wordt deze onder God geplaatst en wordt de redding niet aan de engel maar aan God toegeschreven.

8 Methodische evaluatie

8.1 Inleiding

In deze evaluatie beoordeel ik aan de hand van de door mij geschetste methodische uitgangspunten uit de eerste deelvraag de houdbaarheid van de onderzoeksresultaten. Vervolgens bespreek ik kort twee alternatieve Ugaritische parallellen voor het beeld van de bemiddelingsengel en het levenslicht. Als laatste geef ik ook een aantal onderzoeksterreinen aan die volgens mij onderzocht zullen moeten worden om een definitief antwoord op de door mij gestelde onderzoeksvraag te kunnen geven.

8.2 Methodische uitgangspunten

8.2.1 Vaststellen van verbale afhankelijkheid

In deelvraag 1 heb ik een aantal criteria opgesomd waarmee het volgens mij mogelijk moest zijn om aan te tonen dat verschillende teksten van elkaar afhankelijk zijn en dat het zelfs mogelijk is om op grond daarvan aan te geven in welke richting deze afhankelijkheid gaat. In mijn onderzoek heb ik deze criteria gebruikt om de afhankelijkheid en de richting van de afhankelijkheid van Psalm 56:14 en Job 33:28 en 30 aan te tonen. Voor het goed kunnen toepassen van deze criteria bleek het echter noodzakelijk om de verschillende teksten goed te dateren. Met name in poëtische teksten blijkt dit erg lastig. Zelfs wanneer het mogelijk is om een passage te dateren, kun je met een latere toevoeging te maken hebben. Zeker wanneer een tekst aan het eind van een passage staat. Hoe minder zeker men is van de precieze periode waarin een tekst is ontstaan, hoe moeilijker de verschillende criteria toepasbaar zijn en hoe minder wetenschappelijk verantwoord de conclusies zijn.

8.2.2 Beschrijven van concepten

In navolging van Berlejung heb ik aangegeven dat het belangrijk is om bij het bepalen van conceptuele overeenkomsten concepten eerst zo nauwkeurig mogelijk binnen hun eigen culturele en maatschappelijke context te beschrijven.

Om dit te kunnen doen, was ik afhankelijk van secundaire literatuur. In de secundaire literatuur werd daarbij veelal verwezen naar Mesopotamische parallellen. In het kader van dit onderzoek was het echter niet mogelijk om de informatie die in de secundaire literatuur geboden werd te controleren. Het blijkt in de praktijk erg lastig om culturele aspecten in hun eigen culturele context te bestuderen. Daarvoor is de beschikbare informatie vaak te beperkt. Wanneer we vervolgens verschillende culturen met elkaar vergelijken, vergelijken we niet meer afzonderlijke culturen met elkaar, maar culturele reconstructen; reconstructen die tot stand gekomen zijn door culturen met elkaar te vergelijken. Het is daardoor de grote vraag of de gevonden overeenkomsten uit de cultuur voortkomen, of dat ze het gevolg zijn van de culturele reconstructie die daaraan ten grondslag ligt. In mijn onderzoek heb ik er daarom voor gekozen om zoveel mogelijk van de teksten zelf uit te gaan en aan de meest heldere teksten de meeste waarde toe te kennen. Dat neemt niet weg dat het hier boven geschetste probleem ook in mijn onderzoek een rol kan spelen.

8.2.3 Vaststellen van conceptuele afhankelijkheid

Bij het vaststellen van conceptuele afhankelijkheid heb ik deels gebruik gemaakt van dezelfde criteria als die een rol spelen bij het vaststellen van verbale afhankelijkheid. Ook hierbij kan worden opgemerkt dat de datering van de verschillende teksten een belangrijke rol speelt en dat dat bij poëtische teksten die moeilijk te dateren zijn een groot probleem vormt.

Daarnaast is het lastig om vast te stellen hoe oud bepaalde concepten zijn die in een bepaalde tekst worden weergegeven. Doordat het moeilijk is om een bepaald concept te dateren, is het ook moeilijk om vast te stellen of een bepaald concept van een andere cultuur afhankelijk is en indien dit wel mogelijk is, welke richting die afhankelijkheid heeft.

Dat wordt met name problematisch wanneer je niet op de hoogte bent van de andere bronnen die mogelijk ten grondslag liggen aan het concept dat je bestudeert. Het is immers mogelijk dat het concept van bemiddeling door een transcendent wezen, waardoor het onheil wordt afgewend en de persoon in kwestie weer het volle leven kan genieten, ook in andere culturen dan de onderzochte culturen voorkomt. Wanneer een concept alleen voorkomt in een beperkt aantal culturen, is de kans groter dat de culturen van elkaar afhankelijk zijn in hun weergave van het concept. Ik heb in mijn onderzoek alleen naar de Ugaritische teksten en het Oude Testament gekeken, waardoor ik niet kan vaststellen of de gevonden overeenkomsten uniek zijn.

Natuurlijk kunnen de overeenkomsten zo groot zijn dat een bepaalde mate van afhankelijkheid voor de hand ligt, en daar ben ik in het geval van Job 33:23-30 en de Ugaritische literatuur over Sjapsju ook van overtuigd. Het is echter niet vast te stellen of deze afhankelijkheid direct is of dat deze afhankelijkheid op een gemeenschappelijke bron teruggaat.

In het geheel genomen ben ik van mening dat de methodische uitgangspunten onvoldoende zekerheid bieden om de mate van afhankelijkheid en de richting van de afhankelijkheid in het geval van de onderzochte beelden aan te tonen. Daarvoor is meer kennis nodig over de ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament en over de Kanaänitische beelden en concepten die in Israël zelf voorhanden waren.

8.3 Alternatieve mogelijkheden

Het is op dit punt goed om erop te wijzen dat er alternatieve vergelijkingsmogelijkheden aan te wijzen zijn tussen het tekstmateriaal uit Ugarit en Job 33:23-30. Het is hierbij niet de bedoeling om deze mogelijkheden uitvoerig te bespreken, maar het wijst wel op het belang van verder onderzoek naar de verhouding tussen Ugaritische concepten en concepten die we in het Oude Testament tegenkomen.

8.3.1 Boodschapper

Een belangrijk begrip in het beeld van de bemiddelingsengel is het begrip ‘boodschapper’ (מִלְאָךְ). Veel onderzoekers hebben aan Sjapsju de rol van bode toegekend. In een aantal teksten brengt zij inderdaad een boodschap over. Zij doet dat echter niet in de rol van boodschapper, maar in haar rol als behoedster van de goddelijke orde. Daarnaast zijn er binnen de Ugaritische literatuur speciale boodschappersgoden die deze rol als hoofdtaak hebben. Zo treffen we het zelfstandig naamwoord ‘boodschapper’ in de Kirtu-legende (KTU 1.14:III.19v.; IV.32v.; VI.35) en in de Baälmythe (KTU 1.2:I.22, 26, 28, 30, 40) aan.

8.3.2 Genezing

In de Kirtu-legende vraagt El zich af of er niet een god is die Kirtu kan genezen (KTU 1.16:V.9-22). Een dergelijke god blijkt er niet te zijn, waarop hij speciaal voor het genezen van Kirtu een ‘genezer’ uit leem vormt (KTU 1.16:V.25-30). Deze genezer *Š'qt* blijkt in staat om Kirtu te genezen. Tot zeven keer toe zwijgen de goden bij de oproep van El. Ook Sjapsju blijkt geen antwoord te geven. Hieruit blijkt duidelijk dat het niet Sjapsju's reguliere rol is om iemand te genezen.

8.4 Verder onderzoek

Hierboven heb ik al op de noodzaak gewezen om het onderzoek te verbreden. Alleen dan is het mogelijk om vast te stellen of de hierboven genoemde conceptuele overeenkomsten tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht direct van elkaar afhankelijk zijn en een uitspraak over de richting van deze eventuele afhankelijkheid te doen. Een aantal mogelijkheden om het onderzoek te verbreden, som ik hieronder op.

8.4.1 Rechters

In de Babylonische literatuur wordt over de onderwereldgoden als ‘rechters over de levenden’ gesproken. Wanneer iemand door een dodengeest gevangen is en de mens voor het gericht brengt, zijn er altijd gesterntegoden aanwezig (zoals bijvoorbeeld Šamaš – Babylonische zonnegod), deze hebben altijd een onderwereldgod als metgezel.²⁶⁵ Wanneer het oordeel positief uitvalt, brengen de gesterntegoden en de onderwereldgoden de demonen en de slechte dodengeesten terug naar de onderwereld. Ze zijn daarmee dus ook verantwoordelijk voor het uitvoeren van het oordeel.²⁶⁶ Deze voorstellingen vertonen sterke overeenkomsten met wat in Ugarit over Sjapsju gezegd wordt en zal daarom in het onderzoek naar de achtergrond van de bemiddelingsengel en het levenslicht betrokken moeten worden.

8.4.2 Maleachi

In Maleachi 3:20 komt de bijzondere uitspraak voor: *‘Maar voor u die Mijn Naam vreest, zal de Zon der gerechtigheid opgaan en onder Zijn vleugels zal genezing zijn’* (HSV).²⁶⁷ Het is opvallend dat deze tekst, met de nadrukkelijke verwijzing naar de zon en naar genezing, in een boek voorkomt van een profeet die Maleachi heet en in een hoofdstuk waarin heel nadrukkelijk over een engel wordt gesproken (3:1). Deze tekst zou als bewijs kunnen dienen voor het bestaan van een verbinding tussen de zon en een engel, maar ook tussen de zon en genezing. Verder speelt net als bij Sjapsju het bewaren van de orde in dit gedeelte een belangrijke rol.²⁶⁸ Deze mogelijkheid zal echter nog verder onderzocht moeten worden.

8.4.3 11QTargumJob

In de targoem op Job 37, die in grot 11 in Qumran is gevonden, wordt over de kosmische functie van de engelen gesproken.²⁶⁹ Zij zijn de boden waardoor God zijn taken op aarde uitvoert. Door hen doet God het water bevriezen (10), doet Hij de wolken kleuren en het weerlicht flitsen (11). Hij heeft hen de verantwoordelijkheid gegeven voor al wat leeft (12), om ze moeite aan te doen of juist om ze genadig te zijn, om ze overvloed te geven of juist honger te laten lijden (13). De tekst van de targoem op hoofdstuk 33 is erg fragmentarisch en daarom is het onmogelijk om vast te stellen welke betekenis de targoem aan de bemiddelingsengel toekent.²⁷⁰

²⁶⁵ A. Zgoll, 2009, p. 574

²⁶⁶ A. Zgoll, 2009, p. 576

²⁶⁷ HSV – 4:2

²⁶⁸ P.E. Dion, 1991, p. 64

²⁶⁹ W.H. Brownlee, 1977, p. 83

²⁷⁰ DJD 1997, p. 79

8.4.4 Psalm 89:37-38

In deze psalm worden de zon en de maan genoemd als tekenen van duurzaamheid.²⁷¹ In vers 38 zegt de psalmist vervolgens dat de hemelse getuige (עֵד) getrouw is. Psalm 89 kent het idee van de hemelse raad van God (7). Het ligt daarom voor de hand om de getuige waarvan de psalmist in vers 38 spreekt als een lid van de raad van God te houden. Door het noemen van de zon en de maan in dezelfde context ligt een astrale achtergrond van deze getuige voor de hand.²⁷² De relatie tussen de astrale godheden en de hemelse raad van God verdient verder onderzoek.

8.4.5 Buiten-bijbelse apocalyptische literatuur

In de buiten--bijbelse apocalyptische literatuur spelen de engelen een grote rol. Engelen treden in deze teksten op als bemiddelaars, begeleiders, begeleiders van de dodenzielen, ze zijn nauw verbonden met het verwezenlijken van het recht en ze worden in deze literatuur nauw met de sterren verbonden.²⁷³ In deze teksten wordt verder ook een verband gelegd tussen de vleugels die engelen zouden bezitten en hun taak om zielen naar de onderwereld te begeleiden en hun taak om het recht te bewerken.²⁷⁴ Onderzocht zal moeten worden of deze teksten de in mijn onderzoek vastgestelde conceptuele overeenkomsten tussen Sjapsju en de bemiddelingsengel en het levenslicht ondersteunen en of het door middel van deze aanvullende informatie mogelijk is om vast te stellen of de concepten van elkaar afhankelijk zijn.

²⁷¹ 4.5.2 Sjapsju en de koningen van Ugarit

²⁷² vgl. M. Mach, 1992, p. 28

²⁷³ M. Mach, 1992, p. 114-184

²⁷⁴ M. Mach, 1992, p. 185-194

9 Bijlage 1. Het refrein van de brandende zon

9.1 Inleiding

Op drie plaatsen (KTU 1.3:V.17-18, 1.4:VIII.21-24 en 1.6:II.24-25) in de Baälmythe treffen we een passage aan die door Wikander ‘het refrein van de brandende zon’ wordt genoemd.²⁷⁵ Met name in de weergave en interpretatie van dit refrein bestaan grote verschillen tussen de verschillende commentatoren. Die verschillen komen daaruit voort dat het niet zonder meer duidelijk is welke functie het refrein heeft. Daarnaast bestaat er discussie over de juiste betekenis van een aantal woorden in het refrein. Hieronder bespreek ik eerst de verschillende visies op de juiste vertaling van het refrein, vervolgens de discussies over de plaats van het refrein in het geheel van de tekst en de betekenis van Sjapsju daarin, als laatste geef ik mijn eigen visie op de betekenis van het refrein en de gevolgen daarvan voor de betekenis van het refrein voor de rol en de betekenis van Sjapsju.

9.2 Betekenis van de tekst

In de discussie over de interpretatie van deze tekst speelt de juiste betekenis van de woorden *šḥr* en *lʾa šmm* een grote rol. De gekozen betekenis heeft grote gevolgen voor de vertaling van de tekst. Dit wordt zichtbaar wanneer we de vertaling van De Moor met die van Wiggins en Wikander vergelijken. Om een goede vergelijking met de Ugaritische tekst mogelijk te maken, geef ik ook de tekst van KTU 1.6:II.24-25 weer omdat deze tekst aan de meeste van deze vertalingen ten grondslag ligt.

KTU 1.6:II.24-25

nrt . ilm . špš . šḥrt

la . šmm . b yd . bn ilm . mt

<u>De Moor</u> ²⁷⁶	<u>Wiggins</u> ²⁷⁷	<u>Wikander</u> ²⁷⁸
<i>‘The Lamp of the gods, Shapshu, has a dusty colour, the heavens <u>are soiled</u> by Mootu, the son of Ilu!’</i>	<i>‘Attach to Shapsh, the lamp of the gods, <u>Scorcher</u>, strength of the heavens.’</i>	<i>‘Shapshu, the divine lamp, <u>glows hot</u>, the heavens <u>are wearied</u> by the hand of divine Moot.’</i>

9.2.1 De betekenis van *šḥr*

De Moor baseert zijn vertaling op de etymologische verwantschap van *šḥr* met het Arabische *ʿiṣḥārra*, dat ‘stofkleurig worden’ betekent.²⁷⁹ Deze vertaling wordt volgens hem ondersteund door andere plaatsen waar het woord in de Ugaritische literatuur voorkomt.

²⁷⁵ O. Wikander, 2014, p. 23

²⁷⁶ J.C. de Moor, 1971, p. 114; J.C. de Moor, 1987, p. 16

²⁷⁷ Dit is Wiggins’ vertaling van KTU 1.4:VIII.21-23. Hij is namelijk van mening dat de tekst in KTU 1.3:V.17-18 om een andere vertaling vraagt. Zijn voorstel wordt echter niet door anderen overgenomen. S.A. Wiggins, 1996, p. 331

²⁷⁸ O. Wikander, 2014, p. 25

²⁷⁹ Vgl. J. Kutter, 2008, p. 147

Wiggins leest de term *šhr* als een titel van Sjapsju. Argumentatie voor deze keuze ontbreekt. Volgens hem is dit alleen het geval wanneer *šhr* in combinatie met Sjapsju wordt gebruikt. Dit gebeurt in het tekstmateriaal slechts drie keer en al die keren gebeurt dat in het refrein van de rode/brandende zon. Wanneer we zijn voorstel accepteren, blijft echter de vraag bestaan welke betekenis deze titel heeft. Daarbij verwijst hij naar KTU 1.23.41 en kiest ervoor om het te vertalen met ‘branden/schroeien’.²⁸⁰

Wikander wijst er echter op dat in KTU 1.23 het woord *šhr* duidelijk ‘branden/roosteren’ betekent.²⁸¹ Hij wijst de vertaling van *šhr* met de kleur rood of stofkleurig van de hand, omdat de Arabische term ook naar andere kleuren kan verwijzen.²⁸² Smith leest hier *šahr̥rat* en vertaalt dat met ‘is rood’. Hij baseert zijn keuze met name op het feit dat het juist de modernere Arabische dialecten zijn die de vertaling ‘branden’ ondersteunen.²⁸³

Het is echter überhaupt de vraag of men in Ugarit de brandende kracht van de zon en de daarmee samenhangende droogte aan de zonnegodin Sjapsju verbonden heeft. Kutter wijst erop dat in Mesopotamië deze kracht aan de goden Erra, Nergal en Gilib is verbonden en niet aan de zonnegod Šamaš.²⁸⁴ Wikander wijst dit argument echter van de hand omdat Sjapsju’s brandende kracht juist veroorzaakt wordt doordat zij in de hand van Moot is.²⁸⁵ Wanneer ik het geheel van de informatie over Sjapsju overzie, onderschrijf ik de conclusie van Kutter. Zo is er in het verhaal van Kirtu sprake van droogte wanneer Kirtu ernstig ziek is, maar er wordt in die context niet over Sjapsju gesproken (KTU 1.16:III.9-16). Hetzelfde zien we in het verhaal van Aqhat. Wanneer Aqhat door de godin Anat is gedood, ontstaat er een grote droogte (KTU 1.19:I.39-46), maar ook hier wordt niet naar Sjapsju verwezen. In de Baälmythe (zie hieronder) is in KTU 1.6:IV.1-16 ook sprake van een grote droogte. Deze droogte wordt echter niet met Sjapsju in verband gebracht maar met de afwezigheid van Baäl. Opvallend genoeg wordt Sjapsju er juist opuit gestuurd om hem te zoeken en daardoor een einde aan de droogte te maken.

9.2.2 De betekenis van *lʾa šmm*

lʾa šmm betekent volgens De Moor ‘vies maken of stoffig maken’. Hij komt tot deze vertaling op grond van het Akkadische woord *luʾ ʾū*.²⁸⁶ Ook Kutter kiest voor de betekenis ‘bevuild zijn’ op grond van Akkadische parallellen.²⁸⁷ In Maqlu III 48 komt dit werkwoord voor in combinatie met de hemelen.

In het Ugaritisch komt het woord *lʾa* in de titel van Baäl voor in de betekenis van ‘sterk-zijn’ (*ʾal ʾiyn*). Smith wijst erop dat dit woord zowel ‘zwak zijn’ als het tegenovergestelde ‘sterk zijn’ kan betekenen. Zoals dat bijvoorbeeld het geval is in KU 1.100.58, waar van het gif gezegd wordt dat het zwak (*tlʾu h[m]t*) is. Volgens hem vraagt de context om een vertaling met ‘zwak zijn’.²⁸⁸ Ook Wikander kiest voor de vertaling ‘zwak zijn’, de tekst drukt volgens hem uit dat de hemel niet meer in staat is om regen te

²⁸⁰ S.A. Wiggins, 1996, p. 331

²⁸¹ O. Wikander, 2014, p. 26

²⁸² O. Wikander, 2014, p. 27

²⁸³ M.S. Smith, 2009, p. 346; Daarmee kiest hij duidelijk voor een andere vertaling dan bij zijn vertaling van de tekst in het boek *Ugaritic Narrative Poetry*. Hij vertaalde *šhr* toen met ‘branden’. M.S. Smith, 1997, p. 116

²⁸⁴ J. Kutter, 2008, p. 148

²⁸⁵ O. Wikander, 2014, p. 28

²⁸⁶ J.C. de Moor, 1971, p. 114

²⁸⁷ J. Kutter, 2008, p. 149

²⁸⁸ M.S. Smith, 2009, p. 347

geven.²⁸⁹ Het probleem van deze weergave is echter dat *lʾa* gezien moet worden als een 3^e persoon mannelijk enkelvoud, waardoor het niet goed past bij *šmm* (meervoud). Wiggins daarentegen kiest juist voor de betekenis ‘sterk zijn’.²⁹⁰ Hij kiest hiervoor op grond van de algehele betekenis die hij aan deze tekst geeft. Sjapsju functioneert in deze teksten volgens hem namelijk als psychopomp (zie hieronder).

De door de commentatoren gekozen betekenis voor de woorden *lʾa šmm* wordt sterk bepaald door de door hun gekozen betekenis voor *šhr*. Het is daarom niet gemakkelijk om tot een definitieve keuze te komen. De context wijst op een hemel waar iets mee aan de hand is. De vertaling met ‘sterk-zijn’ vind ik daarom niet overtuigend. De vertalingen met ‘bevuild’ of ‘zwak’ hebben wel een duidelijk negatieve lading en zijn daarom overtuigender.

9.3 Plaats en betekenis van het refrein

9.3.1 KTU 1.3:V.17-18

De eerste keer komt het refrein voor in een gesprek tussen de godin Anat en El. Anat is naar El gegaan om een huis voor Baäl te eisen. De regels direct voor het refrein zijn erg beschadigd en daardoor niet te interpreteren. Dit maakt het ook lastig om de uitspraak over Sjapsju goed te begrijpen.²⁹¹ Het refrein kan gezien worden als een tussenvoegsel, maar ook als de afsluiting van El’s reactie op Anat.

Het refrein valt hier volgens De Moor uit de toon. Alleen wanneer men volgens hem uitgaat van een seizoensgebonden interpretatie is de huidige positie van de tekst te begrijpen. Om de positie van De Moor goed te begrijpen is het noodzakkelijk om kort in te gaan op de rol die de Sirocco of Khamsin op het klimaat in Palestina heeft. Deze oostenwind speelt in de interpretatie van De Moor een grote rol. Het is een extreem hete en droge wind die tijdens de lente en de herfst met regelmaat waait. Deze wind waait zelden langer dan drie dagen en wordt afgewisseld met koele en vochtige dagen waarin de wind uit het westen waait. Dit resulteert in grote temperatuurverschillen die zich in betrekkelijk korte perioden voordoen.²⁹² Karakteristiek aan de Sirocco is dat de lucht gevuld is met stof en zand uit de woestijn. Dit geeft het zonlicht een bruingele kleur (vgl. KTU 1.4:VII.54-57). De Sirocco heeft veel effect op de gezondheid van de mensen en ook de landbouw heeft van deze wind te duchten.²⁹³ Het is daarom volgens De Moor geen wonder dat de inwoners van Ugarit deze wind met de onderwereldgod Moot verbonden en dat wanneer deze winden de kop opstaken Moot een poging deed om de god van de vruchtbaarheid en het leven te overmeesteren.²⁹⁴ Op deze plaats in de tekst is de activiteit van Moot, verbonden met de Sirocco, niet zo sterk. Het zijn slechts de laatste stuiptrekkingen van de god

²⁸⁹ O. Wikander, 2014, p. 41

²⁹⁰ S.A. Wiggins, 1996, p. 331

²⁹¹ Wiggins ontkent om deze reden dan ook dat we hier met het refrein te maken hebben. Dit heeft als voordeel dat we daardoor niet hoeven uit te leggen waarom we het refrein juist hier aantreffen. S.A. Wiggins, 1996, p. 330

²⁹² J.C. de Moor, 1971, p. 174

²⁹³ Aloysius Fitzgerald wijst erop dat de ‘hete golf’ (*samūm*) waarmee deze winden gepaard gaan etymologisch verwant is aan het begrip ‘gif’. Hierdoor wordt het ongezonde karakter van deze winden onderstreept. A. Fitzgerald F.S.C., 2002, p. 12

²⁹⁴ J.C. de Moor, 1971, p. 175; vgl. M. Noth, 1966, p. 32-33; A. Fitzgerald, 2002, p. 11-23

Moot in de late herfst.²⁹⁵ Hij ziet in het refrein een negatief voorteken. Door dit negatieve voorteken wordt Anat gewaarschuwd.²⁹⁶

Smith ziet in het woord *šhr* een verwijzing naar een kleur. De goddelijke Lamp, Sjapsju, kleurt rood tijdens zonsondergang. Dit kan volgens hem op de rol van Shaphsu wijzen om licht in de onderwereld te brengen, alsook op haar rol om de dodengeesten naar de onderwereld te begeleiden. Maar dat is uit de context niet met zekerheid vast te stellen.²⁹⁷

Wikander ziet het refrein als een uitdrukking van de slechte staat van Sjapsju wanneer zij zich in de macht van Moot bevindt. Wanneer zij in de macht van Moot is, is ze gloeiend heet en verdort en verdroogt de aarde door haar stralen.²⁹⁸ Het is volgens hem mogelijk om het woord *šhr* als een verwijzing naar de toekomst te lezen, waardoor het gezien kan worden als een potentiële dreiging. Wanneer we dat niet doen, verwijzen deze woorden alsnog naar de macht van Moot. Hij is gevaarlijk en dat weten we omdat Sjapsju brandt.²⁹⁹ Wikander pleit voor een contextuele benadering.³⁰⁰ Hij maakt echter zelf onvoldoende duidelijk waarom zijn weergave van het refrein op deze plaats zinvol is.

9.3.2 KTU 1.4:VIII.21-24

Nadat het huis voor Baäl is voltooid, stuurt Baäl boodschappers naar Moot om zijn overwinning aan Moot te proclameren. In de regels vlak voor het refrein waarschuwt Baäl zijn boodschappers voor de kaken van Moot. Na het refrein volgen aanwijzingen van Baäl voor zijn boodschappers wanneer zij Moot zullen ontmoeten.

Net als in KTU 1.3:V.15-20 interpreteert De Moor deze tekst als een slecht voorteken.³⁰¹ In dit geval niet voor Anat, maar voor de boodschappers van Baäl. Volgens Smith (UNP) gaat het ook hier (zie KTU 1.3:V.15-20) om de goddelijke Lamp, Sjapsju, die de hemel laat branden door de kracht van de goddelijke Moot.³⁰² Dit wijst volgens hem op de macht van Moot waarbij zelfs de macht van Sjapsju en de kracht van de hemel in het niet vallen.³⁰³

Wiggins kiest, zoals hierboven aangegeven, voor een heel andere vertaling van deze passage. Deze vertaling is mede gebaseerd op zijn keuze om het woordje *than* uit regel 20 als een dualis 3e persoon van *ht* op te vatten.³⁰⁴ Dit woordje wordt door de meeste vertalers (uitgezonderd Wyatt³⁰⁵) bij de

²⁹⁵ J.C. de Moor, 1971, p. 115; Wyatt leest deze tekst als een verwijzing naar Sjapsju's functie om de doden naar de onderwereld te begeleiden: '[Will] the Luminary of the gods, Shaphsh, [carry me off], the Burning One, strength of the heavens, into the han[d(s) of divine Mo]t?' Volgens Wyatt is het El die deze retorische vraag aan Anat stelt. Deze vertaling is echter niet overtuigend (zie hieronder). N. Wyatt, 2002, p. 85

²⁹⁶ J.C. de Moor, 1987, p. 16

²⁹⁷ S.M. Smith, 2009, p. 346

²⁹⁸ O. Wikander, 2014, p. 37

²⁹⁹ O. Wikander, 2014, p. 42

³⁰⁰ O. Wikander, 2014, p. 36

³⁰¹ J.C. de Moor, 1987, p. 67

³⁰² S.M. Smith, 1997, p. 139

³⁰³ S.M. Smith, 2009, p. 723

³⁰⁴ S.A. Wiggins, 1996, p. 331

³⁰⁵ Wyatt leest ook deze tekst (zie KTU 1.3:V.17-18) als een verwijzing naar Sjapsju's functie om de doden naar de onderwereld te begeleiden. Het grote verschil met de weergave van Wiggins is dat Wyatt de tekst leest als een waarschuwing. De boodschappers moeten voorzichtig zijn, want anders zal Sjapsju hen naar de onderwereld brengen. Tegen Wyatts visie pleit het gegeven dat in het vervolg geen advies gegeven wordt hoe

vorige zin gerekend. Wiggins leest dit woord echter als het eerste woord van het refrein.³⁰⁶ Hierdoor krijgt het refrein de betekenis van een oproep om zich bij Sjapsju te voegen tijdens haar reis door de onderwereld, om zo bij de woonplaats van Moot te komen. Zijn weergave heeft als groot voordeel dat het refrein daardoor heel goed in de context past. Nadat Baäl zijn boodschappers voor de kaken van Moot heeft gewaarschuwd, wijst hij hen op een veilig ‘vervoermiddel’ naar de onderwereld. Hij ziet in deze tekst een voorbeeld van Sjapsju’s rol om anderen naar de onderwereld te begeleiden. Tegelijk blijkt volgens hem uit deze tekst ook haar rol van koninklijke boodschapper. Wanneer de vertaling van Wiggins juist is, lees ik hierin wel het eerste aspect van ‘begeleider naar de onderwereld’ maar vind ik het aspect van ‘koninklijke boodschapper’ vergezocht. Het is echter zeer de vraag of de weergave van Wiggins correct is. Volgens mij komt deze weergave vooral voort uit een poging een andere interpretatie te bieden die niet op een seizoensgebonden interpretatie berust. In deze poging wordt te veel nadruk gelegd op de rol van Sjapsju als psychopomp.

Wikander ziet in het refrein, zoals ik hierboven al heb aangegeven, een verwijzing dat Sjapsju in de hand van Moot is en daardoor de aarde door haar hitte verschroeit.³⁰⁷ Net als in KTU 1.3:V.17-18 kan *šhr* volgens hem hier gelezen worden als een verwijzing naar de toekomst.³⁰⁸ Anders dan in KTU 1.3:V.17-18 vindt zijn visie hier meer steun in de tekst omdat Baäl zijn boodschappers op de kracht van Moot wijst. Moot is in staat hen te vermalen met de kaken van zijn mond. Iets vergelijkbaars zegt Moot tegen Anat, wanneer hij aan haar vertelt dat hij Baäl heeft gedood (KTU 1.6:II.21-23).

9.3.3 KTU 1.6:II.24-25

De laatste keer wanneer het refrein voorkomt, is in het gesprek tussen Moot en de godin Anat. Daarin vraagt Anat om het lichaam van haar broer en pocht Moot over zijn overwinning. Net als in KTU 1.4:VIII.21-24 wordt er vlak voor het refrein over de mond van Moot gesproken.

Zoals hierboven aangegeven, is de centrale betekenis van het refrein volgens Wikander dat de zon brandt en daardoor de aarde verschroeit. Dit is echter niet haar normale gezonde staat, maar juist een afwijkende staat.³⁰⁹ Het refrein beschrijft de situatie wanneer Sjapsju in de hand van Moot gevallen is.³¹⁰ Anders dan in KTU 1.3:V.17-18 en 1.4:VIII.21-24 moeten we *šhr* op deze plaats volgens hem als een gerealiseerde dreiging lezen.³¹¹ Doordat Moot Baäl heeft overwonnen, is Moots rijksgedebied uitgebreid. Hij heerst niet meer alleen over de onderwereld, maar zijn macht strekt zich ook uit over de hemel. Deze ontwikkeling wordt zichtbaar in de abnormale hitte van Sjapsju en de daarmee gepaard gaande droogte. Deze interpretatie van het refrein doet volgens mij te weinig recht aan KTU 1.3:V.17-18 waarin nog helemaal niet over de macht van Moot wordt gesproken (zie hierboven).

zij veilig de woning van Moot moeten bereiken, maar slechts een advies wat zij moeten doen wanneer ze daar zijn gearriveerd. Dit maakt de weergave van Wiggins in mijn oog sterker.

N. Wyatt, 2002, p. 113

³⁰⁶ Wikander wijst zowel de visie van Wiggins als van Wyatt van de hand omdat er geen werkwoord in het Ugaritisch voor ‘bang zijn’ bewaard is gebleven en omdat hun vertaling van *ht* volgens hem onmogelijk is. O. Wikander, 2014, p. 32

³⁰⁷ O. Wikander, 2014, p. 28

³⁰⁸ O. Wikander, 2014, p. 42

³⁰⁹ O. Wikander, 2014, p. 37

³¹⁰ O. Wikander, 2014, p. 44

³¹¹ O. Wikander, 2014, p. 42

9.4 Eigen visie

Wanneer het in het refrein gaat om een authentieke tekst, is een contextuele interpretatie van de tekst essentieel. Het lijkt mij onmogelijk om aan te tonen dat de tekst (per ongeluk) vanuit KTU 1.6:II.24-25 naar de beide andere plaatsen is geëxporteerd. We moeten daarom proberen om aan te tonen wat het refrein in de huidige contexten betekent.

Kenmerkend aan de drie passages waarin over de rode/brandende zon gesproken wordt, is het feit dat er sprake is van een machtswisseling of een machtsvacuüm. In het gedeelte vlak voor de eerste keer dat het refrein voorkomt (KTU 1.3:V.17), eist Anat voor Baäl een huis. Het hebben van een huis wijst op koninklijke macht (vgl. KTU 1.1:IV.27-28). Nadat Baäl Jam – de vroegere koning – had verslagen, vraagt hij om een huis en daarmee om de macht. In KTU 1.4:VIII.21-24 stuurt Baäl boodschappers naar Moot om zijn overwinning te proclameren. Ook hier staat het evenwicht tussen de verschillende machtsdomeinen op het spel. In de proclamatie van de overwinning aan Moot klinkt tegelijk een eis om zich aan de heerschappij van Baäl te onderwerpen. De laatste keer dat het refrein klinkt (KTU 1.6:II.24-25), zijn de rollen tussen Moot en Baäl precies omgekeerd. Moot heeft Baäl overwonnen en pocht hierover tegenover de godin Anat. Daarin klinkt niet alleen zijn overwinning door, maar daarin claimt hij ook de macht over het machtsgebied van Baäl.

In deze verschillende situaties waarin de machtsverhoudingen tussen de zonen van El, die namens hem over de wereld, de zee en de onderwereld regeren, zijn verstoord, klinkt het refrein van de brandende zon.³¹² Uit KTU 1.2:III.15-18 en KTU 1.6:VI.20-25 weten we dat Sjapsju zich actief voor het bewaren van de juiste orde inzet. Daarom moeten we het refrein, dat klinkt in situaties van een verstoorde orde, ook tegen deze achtergrond verstaan. Wikanders opvatting van het refrein gaat in deze richting. Alleen ziet hij Sjapsju daar als slachtoffer. Zij verkeert volgens hem door de macht van Moot in een abnormale staat. Het is echter ook mogelijk om beide cola van het refrein te zien als twee kanten van dezelfde zaak. Wanneer de machtsorde is verstoord, heeft Moot vrij spel. Zijn macht strekt zich daardoor buiten zijn rijk uit en wordt zichtbaar in de hemel. Tegelijk kleurt Sjapsju rood of witheet in haar ijver om de orde te herstellen. Iets vergelijkbaars treffen we aan in KTU 1.100:68-69 waar Sjapsju de giftige damp die door Ḫorrānu over de wereld ligt door haar stralen laat verdampen.

De seizoensgebonden interpretatie van De Moor sluit daar nauw bij aan. De Baälmythe verklaart de verandering van de seizoenen en plaatst die in een kosmisch perspectief. Omdat de zon klimatologisch een grote rol speelt, is het geen wonder dat ze in deze mythe een belangrijke rol speelt. Anders dan bij Wikander is de zon niet het instrument waardoor de god Moot zijn macht laat blijken en daardoor de aarde verschroeit, maar verwijst haar kleur naar de Sirocco. De Sirocco is het instrument waardoor Moot zijn macht laat blijken. De zon speelt volgens De Moor een verwijzende rol. In dat geval wijst het refrein van de zon niet op de rol van Sjapsju om de kosmische orde te bewaren, maar maakt het refrein wel duidelijk dat de zon nauw betrokken is bij dergelijke momenten en komt haar ingrijpen om de kosmische orde te herstellen en te bewaren (KTU 1.2:III.15-18; KTU 1.6:IV.1-25 en KTU 1.6:VI.20-25) niet uit de lucht vallen.

³¹² Baäl is de zoon van de weergod Dagan, maar wordt in verschillende teksten ook de zoon van El genoemd. De reden hiervoor is ongetwijfeld dat Baäl met Anat, de dochter van El, gehuwd is. Vgl. A.R.W. Green, 2003, p. 66-71

Sjapsju heeft naar mijn mening ook in het refrein het bewaren en het herstellen van de orde in de kosmos als kerntaak. Het maakt daarbij volgens mij niet uit of men *šhr* met 'brandend' of 'stofachtig/rood' weergeeft. In beide gevallen gaat het refrein om een expliciete verwijzing naar Sjapsju's rol om de orde in de kosmos te waarborgen. Het wordt uit het refrein niet duidelijk of zij dit doet op eigen initiatief of op gezag van El.

Samenvattend komt mijn visie hierop neer dat uit het refrein van de rode/brandende zon blijkt dat Sjapsju nauw bij het bewaren en herstellen van de kosmische orde betrokken is en dat het daarom niet verwonderlijk is dat zij daarbij in de rest van de Baälmythe een belangrijke rol speelt.

10 Bijlage 2. Exegese Job 33

10.1 Inleiding

Hieronder volgt een algemene exegese van Job 33. Eerst geef ik een vertaling van Job 33 vanuit de Massoretische tekst. Vervolgens volgt een korte exegese van de verzen. In deze exegese gaat het om het juiste verstaan van de tekst en daarmee ook om een verdediging van de door mij gegeven vertaling.

10.1.1 De tekst

Hieronder geef ik eerst een vertaling van het eerste betoog van Elihu. Daarnaast geef ik de Hebreeuwse tekst weer zoals deze is afgedrukt in de Biblica Hebraica Stuttgartensia. De door mij gehanteerde colon-indeling van de tekst is gebaseerd op de Massoretische accenten.³¹³

1aA	Maar luister dus nu, Job, naar mijn redenen,	וְאִלֵּם שְׁמַע־נָא אֵיזֵב מִלִּי
1bA	en hoor naar al mijn woorden!	וְכָל־דִּבְרֵי הָאֵזִינָה:
2aA	Let nu op, ik open mijn mond,	הִנֵּה־נָא פִתַּחְתִּי פִי
2bA	mijn tong spreekt in mijn gehemelte.	דִּבְרָה לְשׁוֹנִי בְּחִפְי:
3aA	Mijn woorden komen recht uit mijn hart	יִשְׁר־לְבִי אִמְרִי
3bA	en mijn lippen spreken zuivere kennis.	וְדַעַת שְׁפָתַי בְּרוּר מִלָּלוֹ:
4aA	De Geest van God heeft mij gemaakt	רוּחַ־אֱלֹהִים עָשָׂתָנִי
4bA	en de adem van de Almachtige heeft mij doen leven.	וְנִשְׁמַת שְׁדַי תְּחַיֵּנִי:
5aA	Als je kunt, weerleg mij,	אִם־תּוּכַל הִשְׁיבֵנִי
5bA	Zet je recht voor mijn gezicht, stel je op!	עֲרֵכָה לִפְנֵי הַתִּצְבֵּה:
6aA	Zie, ik ben voor God hetzelfde als jij,	הִנֵּה־אֲנִי כַפִּיד לֵאלֹהִים
6bA	ook ik ben uit klei gevormd.	מִחֹמֶר קִרְצֵתִי גִם־אֲנִי:
7aA	Zie, laat mijn dreiging je geen angst aanjagen,	הִנֵּה אֲמַתִּי לֹא תַבְעֵתָךְ
7bA	en mijn druk zal niet zwaar op je zijn.	וְאִכְפִּי עָלֶיךָ לֹא־יִכְבֵּד:
8aA	Zeker, je (Job) hebt tot mijn oor gezegd,	אֵךְ אֲמַרְתָּ בְּאָזְנִי
8bA	en ik hoorde een stem van woorden:	וְקוֹל מִלִּין אֲשָׁמַע:
9aA	<i>'Ik ben puur, zonder schuld, ik ben schoon,</i>	וְךָ אֲנִי בָלִי פֶשַׁע תָּךְ אֲנִכִּי
9bA	<i>en heb geen zonde.</i>	וְלֹא עֲוֹן לִי:
10aA	<i>Zie, hij vindt schijnargumenten tegen mij,</i>	הֵן תִּנְוֹאוֹת עָלַי יִמָּצֵא
10bA	<i>hij houdt mij voor zijn tegenstander.</i>	יַחֲשִׁבֵנִי לְאֹיֵב לוֹ:
11aA	<i>Hij legt mijn voeten in het blok,</i>	יִשֶּׁם בְּסֹד רַגְלִי
11bA	<i>hij bewaakt al mijn paden.'</i>	יִשְׁמֹר כָּל־אַרְחָתִי:
12aA	Zie, ik antwoord jou, in dit ben je niet rechtvaardig,	הִנֵּה־אֲנִי לֹא־צְדִיקָתָךְ אֶעֱנֶךָ
12bA	want God is groter dan een mens.	כִּי־יִרְבֶּה אֱלֹהִים מֵאָדָם:
13aA	Waarom heb je tegen hem getwist,	מִדּוּעַ אֵלֹהִים רִיבֹתָ
13bA	dat Hij geen rekenschap geeft van zijn daden?	כִּי כָל־דִּבְרָיו לֹא־יַעֲנֶה:
14aA	Want God spreekt voor één,	כִּי־בְאַחַת יְדְבַר־אֱלֹהִים
14bA	of twee, maar hij let er niet op.	וּבְשְׁתֵּי־לֹא יִשׁוּרְנָה:

³¹³ In de cursus Exegese als Ambacht ben ik nader in gegaan op de structuur van de tekst en de tekstkritische aspecten.

15aA	In de droom, een nachtelijk visioen,	בְּחֶלֶם חֲזוֹן לַיְלָה
15aB	wanneer de mensen in een diepe slaap vallen,	בְּנִפְל תִּרְדָּמָה עַל־אָנְשִׁים
15bA	sluimerend op hun bed.	בְּתַנוּמוֹת עָלֵי מִשְׁכָּב:
16aA	Dan opent hij het oor van de mensen,	אָז יִגְלֶה אָזְן אָנְשִׁים
16bA	en hij verzegelt hun angst.	וּבְמִסְרָם יַחֲתֵם:
17aA	Om de mens af te wenden van zijn werk,	לְהַסִּיר אָדָם מֵעֲשֵׂהוּ
17bA	En hij verbergt de arrogantie van de jonge man.	וְגוֹה מְגַבֵּר יִכְסֶּה:
18aA	Hij houdt zijn ziel af van de groeve,	יַחֲשֹׁךְ נַפְשׁוֹ מִנִּי־שַׁחַת
18bA	en zijn leven om door de doodsrivier te gaan.	וְחַיָּתוֹ מֵעֶבֶר בְּשֻׁלַּח:
19aA	Ook wordt hij gestraft met verdriet op zijn bed,	וְהוֹכַח בְּמִכְאוֹב עַל־מִשְׁכָּבוֹ
19bA	en eeuwig durende strijd in zijn beenderen.	וְרִיב עֲצָמוֹי אֲתָן:
20aA	En zijn leven verfoeit brood,	וְזַמְתּוֹ חַיָּתוֹ לַחֵם
20bA	en zijn ziel het begeerlijke eten.	וְנַפְשׁוֹ מֵאֲכָל תַּאוּה:
21aA	Zijn vlees verdwijnt uit het zicht,	יִכָּל בָּשָׂרוֹ מֵרָאִי
21bA	en zijn beenderen worden bloot gelegd en worden niet gezien.	וְשָׁפִי עֲצָמוֹתָיו לֹא רָאוּ:
22aA	En zijn ziel nadert de groeve	וְתִקְרַב לְשַׁחַת נַפְשׁוֹ
22bA	en zijn leven de boodschappers van de dood.	וְחַיָּתוֹ לְמַמְתִּים:
23aA	Indien er een engel bij hem is,	אִם־יֵשׁ עָלָיו מַלְאָךְ
23aB	één bemiddelaar van de duizend,	מִלִּיץ אֶחָד מִנִּי־אַלֶּף
23bA	om voor de mens van Zijn gerechtigheid te getuigen.	לְהַגִּיד לָאָדָם יִשְׂרָאֵל:
24aA	Dan is hij hem genadig en (de engel) zegt:	וַיַּחַנֵּנוּ וַיֹּאמֶר
24aB	<i>‘Verlos hem van het neergaan in de groeve,</i>	פָּדֵעָהוּ מִרֵּדַת שַׁחַת
24aC	<i>ik vond een losprijs.</i>	מִצָּאֲתִי כֶּפֶר:
25aA	<i>Laat zijn vlees frisser worden dan in zijn jeugd,</i>	רִמְפֵּשׁ בָּשָׂרוֹ מִנְעוּר
25aB	<i>zodat hij terugkeert tot de dagen van zijn jeugd.’</i>	יָשׁוּב לִימֵי עֲלוֹמָיו:
26aA	Dan zal hij (de zieke) bidden tot God, en Die zal hem goed gezind zijn	יַעֲתֵר אֱלֹהִים וַיִּרְצֵהוּ
26aB	en hij zal Zijn gezicht met vreugde zien,	וַיֵּרָא פָּנָיו בְּתִרְוּעָה
26bA	en Hij zal de mens zijn gerechtigheid terugbrengen.	יָשֵׁב לְאָנוּשׁ צְדָקָתוֹ:
27aA	Dan zal hij (de zieke) staren naar de mensen	יִשָּׂר עַל־אָנְשִׁים
27aB	en zal zeggen: <i>‘Ik heb gezondigd en het recht omgekeerd</i>	וַיֹּאמֶר חֲטָאֲתִי וַיִּשָּׂר הָעֲוִיִּתִי
27aC	<i>en niet gedaan wat bij mij past.</i>	וְלֹא־שָׁוִה לִי:
28aA	<i>Hij (God) heeft mijn ziel verlost van het gaan naar de groeve,</i>	פָּדָה נַפְשִׁי מֵעֶבֶר בְּשַׁחַת
28bA	<i>en mijn leven ziet het licht.’</i>	וְחַיָּתִי בְּאוֹר תִּרְאָה:
29aA	Zie, al deze dingen zal God doen,	הֵן־כָּל־אֱלֹהִים יַעֲלֶה־אֵל
29bA	tot twee of drie keer toe met een jongeman.	פַּעַמִּים שְׁלוֹשׁ עִם־נָגֶבֶר:
30aA	Om zijn ziel terug te brengen van de groeve,	לְהָשִׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי־שַׁחַת
30bA	om verlicht te worden met het licht van de levenden.	לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים:

31aA	Let op, Job, luister naar mij (Elihu)!	הִקְשֵׁב אֵיזֵב שְׁמִע־לִי
31bA	Wees stil en ik zal spreken!	הִחַרְשׁ וְאִנְכִי אֲדַבֵּר:
32aA	Als er woorden zijn, reageer op mij!	אִם־יֵשׁ־מִלִּין הִשִּׁיבֵנִי
32bA	Spreek, want ik verlang ernaar je te rechtvaardigen!	דַּבֵּר כִּי־תַצְדִּיקֵנִי צְדִיקָךְ:
33aA	Indien niet, luister naar mij!	אִם־אֵין אַתָּה שְׁמִע־לִי
33bA	Wees stil en ik zal je mijn wijsheid leren!	חֲרֹשׁ וְאֶאֱלָפֶךָ חִכְמָה: ס

Een vertaling als deze vraagt om een gedegen onderbouwing. Een deel daarvan zal hieronder worden gegeven. Hier dient slechts opgemerkt te worden dat ik het tijdsverloop vanaf vers 23-29 met behulp van het woordje dan weergeef. Deze keuze berust op mijn eigen interpretatie van de tekst. Het gedeelte geeft volgens mij geen beschrijving van een werkelijke situatie. Wanneer we de bemiddelende rol van de engel als uitgangspunt nemen, is de verandering van de situatie en de reactie van de zieke op die veranderde situatie het gevolg van de bemiddeling door de engel. Vers 26a en 27a beschrijven een parallelle gebeurtenis die zich voordoet naar aanleiding van de bemiddeling. Schematisch kunnen we dat als volgt weergeven: bemiddeling – genezing – dankbetoon.

10.1.2 Exegese

Hieronder volgt een korte exegese van het eerste betoog van Elihu. Hierbij heb ik naast mijn eigen onderzoek gebruik gemaakt van een aantal wetenschappelijke commentaren. Bij de verzen 23-30 beperk ik mij tot het algemene beeld dat in de wetenschappelijke commentaren wordt geschetst. Ik kom daar later op terug.

1a-3b Nadat Elihu uitgebreid beargumenteerd heeft waarom hij geheel tegen de heersende etiquette als jongeman toch in het bijzijn van ouderen spreekt (32:4), richt hij zich in hoofdstuk 33 vers 1 direct tot Job. Elihu gaat daarmee een sociale grens over. Hoewel hij in hoofdstuk 32 zijn redenen hiervoor heeft uitgelegd, verklaart dit de nadruk waarmee hij hier spreekt (וַיֹּאמֶר) en de felheid van zijn woorden. וַיֹּאמֶר wordt hier voor de tiende en laatste keer in Job gebruikt. Daarmee legt de schrijver grote nadruk op wat er gezegd wordt.³¹⁴ Er klinkt aan de ene kant opgekropte frustratie (32:4-5), maar ook de spanning van het nieuwe dat hier gebeurt in door: een jongeman die opstaat om ouderen wijsheid te leren. Dat is volgens mij ook de reden waarom hij als enige Job met zijn naam aanspreekt (vgl. 33:31; 34:5, 35, 36; 37:14).³¹⁵ Het noemen van de naam drukt intensiteit uit.³¹⁶

In vers 1 roept Elihu Job op om naar hem te luisteren. De klem van deze oproep wordt onderstreept door het gebruik van een dubbel parallelisme: דַּבְרִי/מִלָּה en אֲזִן/שְׁמִע. Elihu spreekt met klem omdat hij ervan overtuigd is dat hij, in tegenstelling tot de drie vrienden van Job, wel in staat is om Job te antwoorden en de reden(en) te noemen waarom Job schuldig is (32:3). Het woord מִלָּה komt in het

³¹⁴ R.L. Alden, 1994, p. 322

³¹⁵ M.H. Pope, 1965, p. 216; Norman C. Habel legt dit uit als teken van het feit dat Elihu Job als zijn pupil ziet. Wanneer dit zo zou zijn, zou Elihu niet zoveel moeite (zie hoofdstuk 32) hebben gedaan om zijn deelname aan het gesprek te legitimeren. N.C. Habel, 1975, p. 176; John E. Hartley ziet hierin uitgedrukt wat Elihu zich voorgenomen had, namelijk dat hij geen rekening zou houden met de positie en het prestige van mensen (32:21-22). Daarnaast ziet hij het ook als uitdrukking van Elihu's eigenwijze karakter. Wat betreft het eerste argument: het is de vraag of het noemen van iemands naam daarop van invloed is. Het noemen van een naam kan ook een teken van respect zijn. Dat geldt natuurlijk ook voor het tweede argument. J.E. Hartley, 1988, p. 437

³¹⁶ David J.A. Clines bespreekt verschillende mogelijkheden maar maakt geen keuze. In het licht van de bijzondere situatie lijkt mij de hierboven gegeven verklaring het meest steekhoudend. D.J.A. Clines, 2006, p. 724

Oude Testament met name in het boek Job voor en wijst op de woorden van een wijze. In combinatie met מלֵאָה heeft דָּבָר dezelfde betekenis. Het gaat niet om woorden in het algemeen, maar om de woorden van een wijze. Woorden die de werkelijkheid, in Jobs geval de werkelijkheid van het lijden, doorzichtig maken.

Het lijkt wel alsof Elihu zich haast niet voor kan stellen dat Job ook daadwerkelijk naar hem gaat luisteren. In vers 2 klinkt dan ook opnieuw een appelwoord: Let toch op! Elihu gaat vervolgens duidelijk maken waarom Job naar hem moet luisteren. De door hem gebruikte woorden in vers 2-3 doen sterk denken aan Spreuken 8:6-9.³¹⁷ Elihu heeft zijn mond al geopend (פָּתַח - perfectum). Er is voor hem geen weg meer terug. Vaak komen woorden niet over ons gehemelte (29:10; Ps. 137:6; Ez. 3:26). De wijze en de rechtvaardige laat zijn woorden bedachtzaam over zijn gehemelte komen (31:30; Spr. 8:7; en als tegenstelling Spr. 5:3), maar Elihu's woorden stromen uit zijn mond, want de woorden onder zijn gehemelte zijn al gesproken (דָּבָר - perfectum).³¹⁸ Meestal open je eerst je mond en dan ga je spreken, maar bij Elihu zit er zoveel druk op (vgl. 32:18-20) dat het beide gelijktijdig gebeurt.

Ondanks de druk die erop zit, is Elihu ervan overtuigd dat zijn woorden en redenen oprecht zijn. Hij onderstreept dat door te benadrukken dat zijn woorden recht (יָשָׁר) uit zijn hart komen en dat zijn lippen zuivere (בָּרוּר - Participium Qal passivum maar met een bijwoordelijke betekenis³¹⁹) kennis spreken. Letterlijk staat er: *'Oprecht van hart mijn woorden'*. Deze colon mist een werkwoord. De strekking is echter helder. Elihu benadrukt dat zijn woorden oprecht zijn en dat ze het daarmee waard zijn om naar te luisteren. Job had gezegd dat oprechte woorden krachtig zijn. Hij had dat soort woorden echter niet bij zijn vrienden gevonden (6:25).³²⁰ Elihu verzekert Job ervan dat zijn woorden wel oprecht zijn. Job kan dan ook niet anders, als hij zichzelf niet wil tegenspreken, dan naar Elihu luisteren.

4a-5b Elihu heeft Job opgeroepen om te luisteren. Zijn woorden zijn immers oprecht en daarmee krachtig. Dat hij jong is, doet daar niets aan af. In het vorige hoofdstuk had Elihu er al op gewezen dat niet de hoogte van je leeftijd, maar de aanwezigheid van Gods Geest je verstandig maakt (32:8-9).³²¹ Elihu wijst Job er dan ook op dat ook hij door de Geest van God is gemaakt en dat de adem van de Almachtige hem deed leven.

Ondanks zijn jonge leeftijd heeft Elihu, omdat hij door de Geest van God gemaakt is, voldoende reden om Job aan te spreken. Job kan zijn woorden daarom ook niet zomaar naast zich neerleggen. Het zijn immers de woorden van iemand die door Gods Geest *verstandig* is gemaakt. De grote overeenkomst

³¹⁷ Het is duidelijk geen letterlijk citaat, maar de overeenkomsten zijn overduidelijk. Dit kan het gevolg zijn van het feit dat we hier met een formule te maken hebben. Clines wijst erop dat we een dergelijke aanspraak ook in Psalm 78:2 tegenkomen. D.J.A. Clines, 2006, p. 724

³¹⁸ Deze uitdrukking klinkt vreemd. Hartley stelt dan ook voor om de tekst zo op te vatten alsof Elihu's tong eerder aan zijn gehemelte kleefde, maar dat hij nu kan spreken. De woorden liggen op het puntje van zijn tong. J.E. Hartley, 1988, p. 438

³¹⁹ J.E. Hartley, 1988, p. 437

³²⁰ Habel ziet daarin een teken dat Elihu probeert zichzelf op hetzelfde niveau te plaatsen als Job, die zichzelf 'oprecht' noemt (9:20; 11:4; 16:17). Het gaat Elihu niet om zijn positie, dat is al in hoofdstuk 32 ter sprake gekomen, maar om de zeggingskracht van zijn boodschap. N.C. Habel, 1975, p. 176

³²¹ N.C. Habel, 1975, p. 173; Marvin H. Pope maakt hieruit op dat Elihu van mening is dat hij charismatische wijsheid bezit, die de vrienden van Job ontbreekt. Elihu stelt zich hier echter niet boven de vrienden van Job, maar hij maakt duidelijk waarom hij ondanks zijn jonkheid toch het recht heeft te spreken. M.H. Pope, 1965, p. 216; Alden vermoedt ook dat deze uitspraak vooral tegen de vrienden van Job is gericht. R.L. Alden, 1994, p. 322

van dit vers met 32:8 wijst erop dat we hier het woord ‘*verstandig*’ (בִּיָּן- Hifil imperfectum), dat wijst op de vaardigheid goed en kwaad van elkaar te onderscheiden (1 Kon. 3:9; Jes. 29:26; Spr. 8:9), als de inhoud moeten opvatten van wat God maakt. Elihu wijst hier niet op het feit dat hij een schepsel is net als Job, maar dat hij verstandig gemaakt is door de Geest van God.³²² Om die reden moet Job maar eens proberen om hem te weerleggen. Dat is tegelijk ook de reden waarom Job zich op moet stellen, in het gelid moet gaan staan.³²³ Het woord יָצַב betekent in het boek Job dat je je voor God stelt en je gereed maakt om Zijn woorden te horen (1:6; 2:1; 41:2). Elihu is er zich zo van bewust dat het de Geest van God is die hem verstandig maakt, dat hij aan zijn eigen woorden goddelijke autoriteit toekent.

6a-7b Het gezag waarmee Elihu spreekt, ontleent Elihu echter niet aan iets van hemzelf. Nadat hij Job erop gewezen heeft dat het Gods Geest is die hem verstandig maakt, wijst Elihu er vervolgens op dat hij net zo menselijk is als Job. Hij is een mens en geen god. Zijn woorden zijn het waard om naar te luisteren, het is de Geest die hem verstandig heeft gemaakt, maar niet omdat hij een hoger soort mens is of zelfs goddelijk. Voor God staat hij op hetzelfde niveau als Job, ze zijn hetzelfde.³²⁴ Net als Job is ook hij uit klei gevormd. Het woord קָרַץ betekent letterlijk ‘knijpen’.³²⁵ Elihu is net als Job door de Pottenbakker van dezelfde kleiklomp afgeknepen en tot een levend wezen geboetseerd.³²⁶ Deze uitdrukking vertoont opvallend veel overeenkomst met de manier waarop de Kanaänitische god El Shataqat scheidt, die de doodzieke Kirtu moet genezen.³²⁷ Letterlijk zegt Elihu: ‘*Ik ben ook een mond voor God*’ (אֲנִי כַפִּיךָ לַאֵל). Deze uitdrukking betekent: ‘Ik besta op grond van hetzelfde bevel van God als jij’.³²⁸ Hiermee maakt Elihu duidelijk dat er tussen hem en Job geen verschil bestaat.

Elihu verwijst niet naar de schepping als teken van menselijke waardigheid. In het boek Job wijst klei juist op de vergankelijkheid van de mens (4:19; 10:9; 13:12; 30:19; 38:14). Elihu en Job zijn van dezelfde kleiklomp afgeknepen. Ze zijn beide mens en staan daarmee beide op hetzelfde niveau voor God. Elihu stelt daarmee niet zijn eigen boodschap ter discussie, maar hij stelt Job gerust. Job had God gevraagd zijn hand van hem af te halen en hem geen angst aan te jagen (13:21). De aanwezigheid van God had blijkbaar deze uitwerking op Job.³²⁹ Wanneer Elihu Job antwoordt, ingaat op zijn klacht, dan doet hij dat niet als God-zijnde maar als een mens die aan Job gelijk is. Job moet zich daarom door de dreiging van Elihu’s woorden geen angst aan laten jagen. En Job moet de woorden van Elihu niet te zwaar op zich laten drukken (אֲכַפִּי).³³⁰

³²² Contra Alden & Hartley die dit slechts aan het schepsel-zijn van Elihu verbinden. Dat aspect komt pas in vers 6 en 7 naar voren. Hartley voegt daar wel aan toe dat dit betekent dat Elihu vindt dat zijn woorden geïnspireerd zijn. Hij maakt echter niet duidelijk wat die twee zaken met elkaar te maken hebben. R.L. Alden, 1994, p. 322; J.E. Hartley, 1988, p. 438

³²³ De woorden (עָרַץ) en (יָצַב) hebben vaak een militaire betekenis (עָרַץ: Gen. 14:8; Re. 20:20; I Sam. 4:2; 17:2; - יָצַב: I Sam. 17:16; Ps. 2:2; Jer. 46:4, 14). Volgens Hartley kunnen deze woorden ook een juridische betekenis hebben. Hij geeft echter niet aan op grond waarvan dit volgens hem zo is. J.E. Hartley, 1988, p. 438; D.J.A. Clines, 2006, p. 726

³²⁴ J.E. Hartley, 1988, p. 437; Pope ziet לֵאמֹר als een superlativus en komt tot de volgende vertaling: ‘Bij God, ik ben een mens als jij.’ Hij verwijst daarbij naar Jona 3:3. Hoewel deze vertaling mogelijk is, is de bewijslast beperkt. Daarom heeft deze vertaling niet de voorkeur. M.H. Pope, 1965, p. 216

³²⁵ De Akkadische equivalent van קָרַץ wordt ook in het Gilgamesh Epic voor de schepping van Eabani/Enkidu uit klei gebruikt. M.H. Pope, 1965, p. 216; D.J.A. Clines, 2006, p. 727

³²⁶ J.E. Hartley, 1988, p. 438

³²⁷ KTU 1.16:V.25-30

³²⁸ R.L. Alden, 1994, p. 323, n. 32

³²⁹ D.J.A. Clines, 2006, p. 727

³³⁰ J.E. Hartley, 1988, p. 437

Elihu snijdt daarmee twee mogelijk verkeerde beoordelingen van zijn woorden af. Aan de ene kant moeten zijn woorden serieus genomen worden, omdat hij door de Geest van God verstandig is gemaakt. Zijn woorden moeten aan de andere kant niet overschat worden, want het zijn de woorden van een mens en niet van God zelf.

8a-9b Na zijn inleiding vat Elihu kort samen wat volgens hem de inhoud is van Jobs klacht. Hij benadrukt dat het Jobs eigen woorden waren. Het eerste dat Elihu Job heeft horen zeggen, is dat hij *‘puur, zonder schuld, schoon en zonder zonde’* is. Het gaat niet om een letterlijk citaat, maar om een korte samenvatting van de inhoud van Jobs klacht. Job heeft verschillende keren erkend dat ook hij zonde gedaan heeft (13:26). Tegelijk heeft Job telkens volgehouden dat hij niets gedaan heeft waarom hij zijn huidige situatie verdient (9:20; 10:7; 16:17; 27:5; 31). Elihu geeft geen slechte samenvatting, maar hij geeft scherp weer waar het in de huidige situatie om draait.³³¹ Job kan het hier alleen maar mee eens zijn, want ondanks het lijden dat hem overkomt, heeft Job zijn onschuld altijd volgehouden.

10a-11b Het tweede dat Elihu Job heeft horen zeggen, is dat God *schijnargumenten* (תוֹנִיּוֹת³³²) tegen hem heeft gevonden en dat God hem voor zijn *tegenstander* (אֹיִב³³³) houdt. Job heeft geklaagd dat God eropuit is om hem te gronde te richten (7:12, 20; 10:16-17; 13:24-27). Zonder goede argumenten heeft God zich tot Jobs tegenstander gemaakt. Ook hier gaat het niet om een letterlijk citaat van iets dat Job heeft gezegd, maar om een scherpe karakterisering van de inhoud van Jobs klacht.

Wat Job ook doet om aan Gods slagen te ontkomen, het lukt hem niet. Het lukt hem niet om van God weg te vluchten. God heeft Jobs voeten in het blok gelegd en Hij bewaakt zijn paden. Daarmee verwijst Elihu vrij letterlijk naar wat Job in 13:27 heeft gezegd (vgl. 7:1-2). Dit is dan ook het meest letterlijke citaat dat Elihu van Job citeert. Job zegt daarmee dat God hem geen mogelijkheid geeft om aan de onrechtvaardige slagen van God te ontsnappen.³³⁴ Hij kan geen kant op, zoals wanneer je voeten in het gevangenisblok vastgeketend zitten.³³⁵

12a-13b Nadat Elihu een samenvatting heeft gegeven van Jobs klacht, gaat hij over tot de behandeling ervan. Opmerkelijk is dat Elihu niet inhoudelijk ingaat op de klachten van Job die hij hierboven kort heeft samengevat. In zijn inhoudelijke bespreking van Jobs klacht sluit hij aan bij wat Job als laatste heeft gezegd. Jobs laatste klacht was dat God niet antwoordt, dat God niet duidelijk maakt op grond van welke aanklacht Hij Job dit leed aandoet (31:35; vgl. 9:3; 13:23-26). Op deze klacht van Job richt Elihu zich in zijn eerste betoog. Elihu vindt deze klacht van Job ongegrond. In zijn hoogmoed is Job het

³³¹ R.L. Alden, 1994, p. 323; Pope noemt het een onrechtvaardige verdraaiing van Jobs woorden. Daarvan is echter geen sprake. Job heeft kleine overtredingen toegegeven, maar tegelijk blijft hij erbij dat hij onschuldig is. Hij verdient niet wat hem nu overkomt. M.H. Pope, 1965, p. 217; Hartley is van mening dat Elihu de claim van Job dat hij onschuldig is zo verdraait, dat het lijkt alsof Job zou claimen moreel perfect te zijn. Net als bij Pope is het echter niet nodig de uitspraak van Elihu op deze wijze op te vatten. Elihu benadert Job immers vanuit diens claim dat hij onrechtvaardig lijdt. Onrechtvaardig omdat hij niets verkeerd heeft gedaan op grond waarvan hij verdient wat hem overkomt. J.E. Hartley, 1988, p. 440; Clines wijst erop dat een aantal passages waarnaar Hartley en Pope verwijzen geen argumentatieve kracht hebben, omdat Job daar slechts herhaalt wat zijn vrienden over hem zeiden. Hij ziet daarin wel een argument om de betogen van Elihu naar voren te plaatsen en Jobs laatste pleidooi voor zijn onschuld daarna te plaatsen. D.J.A. Clines, 2006, p. 728

³³² Het woord kan ‘hinderen’ of ‘frustreren’ betekenen. J.E. Hartley, 1988, 439

³³³ Hartley wijst erop dat de naam ‘Job’ etymologisch nauw aan אֹיִב verwant is. J.E. Hartley, 1988, p. 440

³³⁴ J.E. Hartley, 1988, p. 440

³³⁵ Clines wijst erop dat het lastig is om כֶּדַּר met ‘blok’ te vertalen, want hoe kan God dan op Jobs paden letten? Hij vindt daarom zelf een vertaling met ‘kalken’ beter. God kalkt Jobs voeten wit om zo zijn wegen beter te kunnen volgen. D.J.A. Clines, 2006, p. 693, 729

onderscheid tussen zichzelf en God vergeten. Dat wil niet zeggen dat Job niet erkend heeft dat God groter is, maar hij heeft daar niet de juiste consequenties aan verbonden. De consequentie dat je als mens niets van God kan eisen. Job heeft met God getwist (רִיבוּת³³⁶), Hem opgeroepen rekenschap te geven en Hem daar zelfs toe uitgedaagd. Job heeft God aangeklaagd omdat Hij volgens hem geen rekenschap geeft van Zijn daden.³³⁷ Job is volgens Elihu te snel met deze conclusie (zie vers 14) en daaruit blijkt zijn onrechtvaardigheid.³³⁸ Jobs zonde bestaat niet, zoals de vrienden dachten, in allerlei vormen van sociaal onrecht (vgl. 31), maar in zijn hoogmoed ten opzichte van God.³³⁹

14a-15c Jobs hoogmoed heeft tot de misvatting geleid dat God niet antwoordt. Volgens Job geeft God geen rekenschap van Zijn daden (9:3). Wat je als mens ook doet, zelfs met duizend woorden beweeg je Hem niet om rekenschap te geven. Hoewel Job erkend heeft dat Gods grootheid ontzagwekkend is, heeft dat hem niet nederig gemaakt. En door zijn hoogmoed heeft Job geen oog voor de manieren waarop God spreekt. Want hoewel God niet verplicht is rekenschap van Zijn daden af te leggen, maakt Hij op vele manieren duidelijk wat Hij doet. Job klaagt dat God niet antwoordt. Elihu wijst Job erop dat God wel spreekt. Niet slecht op één manier, maar op meerdere manieren. Met '*voor één of twee*' wil Elihu niet zeggen dat God maar op twee manieren spreekt, het wijst juist op de veelheid aan spreekwijzen van God. Maar ondanks dat let de onrechtvaardige mens er niet op.³⁴⁰

Opvallend is dat Elihu hier in het enkelvoud spreekt: '*Hij let er niet op*' (שִׁיר – Qal imperfectum 3 persoon enkelvoud). Het is niet zo eenvoudig om aan te geven wie het subject is van het '*staren*'. Wanneer Job het subject is, is het vreemd dat Elihu van de tweede (13a) persoon overgaat naar de derde persoon. Een andere mogelijkheid is dat God (14a) het subject is van het staren. De tekst zou dan betekenen dat God op velerlei wijzen spreekt en dat Hij er geen notie van neemt, Hij houdt de tel niet bij. Tegen deze optie pleit dat de context er juist op wijst dat mensen er niet op letten. Het gaat dan wel om een heel specifieke groep mensen, onrechtvaardige mensen die door hun hoogmoed geen acht slaan op Gods spreken. Er wordt daarom volgens mij terugverwezen naar vers 13. Job wordt niet bij name genoemd, maar de categorie waartoe hij door zijn hoogmoed behoort, wordt hier door Elihu aangesproken.

De eerste manier waarop God spreekt, is door middel van dromen. Deze vorm van spreken was in de Oudheid heel bekend (vgl. Gen. 20:3, 6; 31:11, 24; 1 Kon. 3:5). Opvallend is de grote nadruk die Elihu hierop legt. Het parallelisme חֲלֹם/חֲזִין onderstreept het belang van de droom als spreekbuis van God. Job zelf had zijn dromen opgevat alsof God hem zelfs in zijn slaap geen rust gaf (7:13-14). Hij beseft niet dat God door dromen tot hem sprak, maar hij zag er Gods tergende hand in. Elihu wijst erop dat God juist door middel van dromen spreekt. Elihu wijst Job erop dat hij zijn dromen verkeerd heeft

³³⁶ Volgens Hartley hebben we hier met een Qal perfectum te maken die zich als een Hifil gedraagt. J.E. Hartley, 1988, p. 440

³³⁷ Hartley verbindt de suffix 3^e persoon mannelijk enkelvoud van דַּבְּרִי niet met God, maar met de mens van vers 12b en vertaalt de colon dan als volgt: '*that he does not answer any of man's words?*' Hoewel dit mogelijk is, heeft het grammaticaal de voorkeur om de suffix met het onderwerp van vers 13a te verbinden. Zeker omdat een dergelijke lezing ook goed mogelijk is. J.E. Hartley, 1988, p. 440

³³⁸ N.C. Habel, 1975, p. 176

³³⁹ J.E. Hartley, 1988, p. 442

³⁴⁰ J.E. Hartley, 1988, p. 443; D.J.A. Clines, 2006, p. 730

geïnterpreteerd.³⁴¹ Want als mensen slapen, spreekt God. Als je door diepe slaap onbereikbaar lijkt, weet God je juist te vinden.

16a-18b Wanneer de mannen in een diepe slaap zijn verzonken, opent God hun oren. En door de droom verzegelt (חתם – Qal. imperfectum) Hij hun onderricht (מוֹרָה). מוֹרָה betekent letterlijk ‘angst’. Het gaat hier om het onderricht dat God geeft door angstige dromen.³⁴² Job ervoer zijn angstdromen als straf van God, maar Elihu wijst erop dat God door deze angstdromen instructies geeft.³⁴³ חתם wijst erop dat het onderwijs dat God geeft, vast staat en zeker is.

Het doel van God met deze angstdromen is de mens van zijn werk (מעשה) af te brengen. מעשה heeft eerder een positieve dan een negatieve klank.³⁴⁴ Deze term wordt regelmatig gebruikt om Gods werk mee aan te duiden (Deut. 11:7; Jos. 24:31; Recht. 2:7; Jo. 34:19). Het wordt ook voor de positieve daden van mensen gebruikt (Ex. 26:1; Num. 8:4; Deut. 2:7; 14:29; Jo. 1:10) en een enkele keer ook voor hun slechte daden (Deut. 4:28; 27:15; 2 Kon. 19:18; 2 Kon. 22:17). Hoewel het woord מעשה niet per definitie een negatieve betekenis heeft, heeft de LXX het woord מעשה met ἀδικία (ongerechtigheid) vertaald. De neutrale term מעשה moet vanwege het parallelle woord גוה in vers 17b negatief worden opgevat.³⁴⁵ גוה betekent ‘hoogmoed/arrogantie’.³⁴⁶ God keert de mens af van zijn werk en Hij verbergt (כסה³⁴⁷) de arrogantie van de jonge man. Arrogantie is de valkuil voor de jonge man, die in de kracht van zijn leven is. Hoewel גבר ook gewoon met ‘man’ vertaald kan worden, wordt het woord vaak voor jonge mannen gebruikt. Deze zijn, doordat ze in de kracht van hun leven zijn, extra vatbaar voor hoogmoed.

God houdt de ziel van de mens af van de groeve (שחת). שחת duidt op de ingang naar het dodenrijk. ‘In de groeve gaan’, betekent ‘sterven en naar de onderwereld afdalen’.³⁴⁸ God houdt de ziel van de mens door de angstdromen daarvan af. In de parallelle colon wordt deze gedachte door Elihu herhaald. God weerhoudt de mens om door de doodsrivier (שלה) te gaan.³⁴⁹ שלה betekent soms ‘werpspeer’ of ‘pijl’ (vgl. II Sam. 18:14). Maar het parallelisme met ‘groeve’ (שחת) maakt duidelijk dat we hier met een verwijzing naar de onderwereld te maken hebben. Het gaat hier om de ‘doodsrivier’ of ‘kanaal van de dood’ die we ook in Akkadische teksten tegenkomen, met als aanduiding: *šalḫu* of *šiliḫtu*.³⁵⁰ Elihu gebruikt deze term nogmaals in 36:12 en ook daar wordt het parallel aan ‘de geest geven’ gebruikt, waardoor het ook in die passage legitiem is om aan de doodsrivier te denken.

³⁴¹ J.E. Hartley, 1988, p. 443

³⁴² J.E. Hartley, 1988, p. 443

³⁴³ D.J.A. Clines, 2006, p. 731

³⁴⁴ Pope kiest dan ook voor een andere vocalisatie (*mēʿawlāh*) wat ‘kwaad’ betekent. M.H. Pope, 1965, p. 218

³⁴⁵ J.E. Hartley, 1988, p. 443

³⁴⁶ Clines wijst erop dat dit soms ook aan God wordt toegeschreven, maar met name in de wijsheidsliteratuur wordt het als gewelddadig en onrechtvaardig van de hand gewezen. D.J.A. Clines, 2006, p. 731

³⁴⁷ De BHS adviseert יכסה als *yikṣaḥ* dat ‘hij kapt weg’ betekent. Wanneer de Massoretische tekst echter betekent dat God door het bedekken van de arrogantie het effect ervan wegneemt, dan kan de Massoretische tekst gehandhaafd blijven. J.E. Hartley, 1988, p. 441

³⁴⁸ D.J.A. Clines, 2006, p. 733

³⁴⁹ N.C. Habel, 1975, p. 179

³⁵⁰ M.H. Pope, 1965, p. 218; J.E. Hartley, 1988, p. 441

God zorgt er door het geven van de angstdromen echter voor dat de mens zich van zijn kwade werken afhoudt en de jonge mannen zich vernederen. Daardoor redt Hij hen van de dood. Het kwade (de angstdroom) wordt door God voor iets goeds (redding van de ondergang) gebruikt.

19a-20b Elihu wijst vervolgens op een tweede manier waarop God spreekt. Naast de angstdromen spreekt God ook doordat Hij de mens straft met verdriet (מכאוב) op hun bed. מכאוב wordt eigenlijk nooit gebruikt om naar ziek-zijn te verwijzen. In Jesaja 53:4 wordt het naast ziekte (חליני) gebruikt. Het gaat daar niet om een parallellisme, maar om een uitbreiding. De Knecht draagt naast onze ziekte ook ons verdriet. Dat we in dit vers aan iemand moeten denken die door een ernstige ziekte wordt getroffen, blijkt wel uit de tweede colon. Daarin wordt gesproken over de eeuwig durende strijd in zijn beenderen. Beenderen staan hier volgens Alden voor de hele mens (7:15; 20:11; 30:17, 30).³⁵¹ Het roept het beeld op van een mens die door ziekte wordt verscheurd. De ziekte zorgt ervoor dat de zieke geen eten meer door zijn keel kan krijgen. Het eten wordt verfoeid (וזהמתו³⁵²). ‘Verfoeien’ is in de beide cola van dit vers het werkwoord.³⁵³ Zelfs het lekkerste eten (מאכל תאוה) kan de zieke niet verdragen. ‘Ziel’ betekent hier ‘het innerlijk van de mens dat naar eten verlangt’ (LXX gebruikt daarvoor ἐπιθυμῆσαι). Het verliezen van de eetlust is een teken van ernstige ziekte. Ook in de Kanaänitische literatuur komen we deze manier van spreken tegen. Wanneer Shataqat de doodszieke Kirtu geneest, doet zij dit door zijn keel te openen en zijn eetlust te vernieuwen.³⁵⁴

21a-22b De ziekte waar hij door getroffen wordt, breekt het lichaam van de zieke in een mum van tijd af. Zijn lichaam vermagert, zijn vlees verdwijnt uit het zicht. Hieronder ga ik nader op de betekenis van dit beeld in. Velen vinden het opvallend dat Elihu vervolgens zegt dat de beenderen van de zieke blootgelegd (שפה) worden en niet worden gezien. De beenderen worden blootgelegd, ze worden zichtbaar, ze steken uit. Elihu zegt echter direct daarop dat ze niet gezien worden.³⁵⁵ Een oplossing hiervoor ligt mogelijk in het feit dat de schrijver op deze manier een parallelisme creëert tussen 21a (מראי) en 21b (ראוי).³⁵⁶

De ziekte is zo heftig dat de ziel (נפש) van de zieke de groeve (שחת) nadert. Deze mens staat door zijn ziekte op het punt om te sterven. שחת wijst op de onderwereld. Daar is de zieke reeds dichtbij. Zo dichtbij dat de boodschappers van de dood (ממתים) al klaar staan om de zieke naar de onderwereld te brengen.³⁵⁷ Deze ממתים kennen we uit de Akkadische literatuur. Dit verwijst naar de ‘vernietigende

³⁵¹ R.L. Alden, 1994, p. 328

³⁵² וזהמתו is een hapax. In het Aramees betekent *z^ham* ‘ziek maken/afweer oproepend’, de Syrische stam *zhm* betekent ‘smerig, vies, stinkend naar slecht vet’, in het Arabisch betekent *zahima* ‘stinkend, vies ruikend’. Dit maakt de vertaling van וזהמתו met ‘verfoeien’ een voor de hand liggende vertaling. J.E. Hartley, 1988, p. 442

³⁵³ R.L. Alden, 1994, p. 328

³⁵⁴ M.H. Pope, 1965, p. 219

³⁵⁵ R.L. Alden wijst op het probleem deze tekst goed te vertalen. Hij geeft echter geen goede oplossing voor het signaleerde probleem. Alden, 1994, p. 328

³⁵⁶ Hartley wijst ook op deze mogelijkheid maar ziet er een colon-parallelisme in (שפה). Het lijkt mij echter onwaarschijnlijk dat de schrijver een parallellisme voor de qere-lezing geeft. J.E. Hartley, 1988, p. 442

³⁵⁷ R.L. Alden, 1994, p. 328; Pope kiest voor een andere vocalisatie (de wateren van de dood). Tegen deze vocalisatie pleit echter het feit dat Elihu in vers 18b al over de doodsrivier gesproken had. Wanneer hij hier naar dezelfde rivier wilde verwijzen, had hij ongetwijfeld hetzelfde woord gebruikt. Daarnaast wordt in vers 23 over een engel gesproken. De boodschappers van de dood vormen het negatieve decor waartegen de bemiddelingsengel optreedt. M.H. Pope, 1965, p. 219; Samuel M. Olyan is van mening dat we hier met een tekstcorruptie te maken hebben. De parallel met שחת vraagt volgens hem om een vertaling met ‘doden’ (מתים) in plaats van ‘doodsengelen’ (ממתים). Een dergelijke aanpassing is echter onnodig omdat er in de Massoretische

engelen' of naar de zonen van Resheph die vanuit de onderwereld omhoog vliegen om de mensen te plagen (pestilentie).³⁵⁸ In de LXX wordt מַמְרִים met Hades vertaald.³⁵⁹ In de Akkadische literatuur worden de zeven demonen *mušmītūti* de 'doodsbrengers' genoemd.³⁶⁰

23a-24c De neergang van de zieke naar de groeve is blijkbaar niet altijd onherroepelijk.³⁶¹ Elihu wijst op de mogelijkheid dat er bij de zieke een engel is, één bemiddelaar (מַלְאֲכִי) van de duizend. Als deze bemiddelaar de zieke genadig is, springt hij voor hem in de bres. Hij roept God op de zieke te verlossen (פָּדַעְהוּ), omdat de bemiddelaar een losprijs voor de zieke heeft gevonden.³⁶² פָּדַע is een hapax. De vertaling met *verlossen* is gezien de grote overeenkomst met Psalm 49:8-10, waarin een aantal van dezelfde termen voorkomen (פָּדַע, כֶּכֶר, שָׁחַת), goed mogelijk.³⁶³ Elihu maakt niet duidelijk wat deze losprijs inhoudt.³⁶⁴ De losprijs (Ex. 30:12) is een gift die gegeven wordt in ruil voor iemands leven. De losprijs bestaat niet uit iets wat de zieke doet, bijvoorbeeld zijn schuldbelijdenis, maar uit iets dat de engel vindt. Een mens kan voor een ander mens geen losprijs geven (vgl. Ps. 49:7-8). De engel moeten we dan ook zoeken onder de transcendente machten. Volgens Clines moeten we niet iets achter deze losprijs zoeken en is het slechts een Hebreeuwse poëtische wijze van spreken om daarmee uit te drukken dat God de zieke moet bevrijden, omdat er geen goede reden is waarom hij zou moeten sterven.³⁶⁵ In het licht van Psalm 48:8 en Psalm 56:14 (zie 4.1.1. In het licht van het Oude Testament) ben ik echter van mening dat we hier toch aan een concrete losprijs moeten denken. Clines heeft wel gelijk in zijn opmerking dat de schrijver niet aangeeft wat de inhoud hiervan is. Het gaat niet om de losprijs op zich, maar het gaat erom dat de engel het gevonden heeft. In de losprijs die niemand kon betalen, wordt door de engel voorzien. Juist daarin bestaat de bemiddeling van de engel, omdat de verlossing en de genezing het werk van God zijn.

Job heeft verschillende keren over een vorm van bemiddeling tussen hem en God gesproken (9:33; 16:19-22; 19:22-27).³⁶⁶ Bemiddeling door een engel is volgens Pope geen origineel idee van Elihu, maar heeft zijn achtergrond in oudere antieke religies. Bijvoorbeeld in het Mesopotamische idee van een persoonlijke god die op de belangen van zijn sterfelijke onderdanen let. Deze gedachte komt ook in de Bijbel voor (Ps. 91:11-13, To. 5:4; 12:15). Elifas verwijst naar hetzelfde idee in 5:1 (de heiligen, die lager zijn dan de goden).³⁶⁷ Hartley ziet in de toevoeging 'één van de duizend' een sterke beperking, waardoor de bemiddelingsengel gezien moet worden als de engel van YHWH (vgl. Gen. 16:7-13; Num. 22:35). Door de rol van deze Engel handelt God zelf op deze aarde, zonder zijn verheven transcendentie

tekst evengoed sprake is van een parallel. Daarnaast zien we ook in vers 18 een verwijzing naar een buitenbijbelse metafoor voor de dood. S.M. Olyan, 1993, p. 24

³⁵⁸ N.C. Habel, 1975, p. 179

³⁵⁹ M.H. Pope, 1965, p. 219

³⁶⁰ J.E. Hartley, 1988, p. 442

³⁶¹ D.J.A. Clines, 2006, p. 735

³⁶² Volgens Hartley is deze oproep niet aan God gericht maar aan de boodschappers van de dood (22). Zij moeten de ziel van de zieke loslaten. Wel ziet hij in de losprijs die de engel gevonden heeft een middel ter genoegdoening van de door God geëiste gerechtigheid waar de zieke in tekort was geschoten. J.E. Hartley, 1988, p. 446

³⁶³ J.E. Hartley, 199, p. 442

³⁶⁴ J.E. Hartley, 1988, p. 446

³⁶⁵ D.J.A. Clines, 2006, p. 738

³⁶⁶ N.C. Habel, 1975, p. 179

³⁶⁷ M.H. Pope, 1965, p. 219

op te heffen.³⁶⁸ In Elihu's onderwijs is het het bemiddelingswerk van de engel om mensen terug te brengen die van de rechte weg zijn afgeweken.

Deze bemiddelingsengel zal tegenover de mens van Gods gerechtigheid (יִשְׁרָאֵל) getuigen (גִּידָה). Het gaat hier niet om de gerechtigheid van de zieke die immers gezondigd heeft (27aB en 27aC). Het gaat om de gerechtigheid van God. Het is de rol van de engel om van Gods gerechtigheid tegenover de mensen te getuigen. In deze situatie lijkt die rol echter ongepast.³⁶⁹ De ernst van de ziekte vraagt immers om genezing en niet om een getuigenis van Gods gerechtigheid. Dit wijst erop dat deze zinsnede niet wijst op de rol van de engel in dit bijzondere geval, maar op de rol van deze bemiddelingsengel in het algemeen. Van deze bemiddelingsengel worden twee nadere preciseringen gegeven. Het is er één van de duizend en het is een engel die als rol heeft tegenover de mensen van Gods gerechtigheid te getuigen.

25a-26c De bemiddelingsengel maakt concreet wat onder 'verlossen' verstaan moet worden. De zieke moet wijken en het lichaam van de zieke moet zich weer geheel herstellen. Elk spoortje van de ziekte moet verdwijnen. Het vlees van de zieke moet weer fris (רַטֶּבֶשׁ) worden zoals in de dagen van zijn jeugd. רַטֶּבֶשׁ is een ongebruikelijke quadrilaterale hapax.³⁷⁰

Op grond van de bemiddeling van de engel zal de mens tot God bidden.³⁷¹ Deze zal hem goed gezind zijn (וַיֵּרָא פָּנָיו – letterlijk: Hij ziet zijn gezicht) en hij zal hem zijn gerechtigheid teruggeven.³⁷² Het gezicht van een koning of van een god zien betekende dat iemand toegelaten werd in de tegenwoordigheid van de koning of god en dat hij zijn verzoek tot de koning of de god mocht richten.³⁷³ Het gaat om een vurig smeekgebed (vgl. 22:27; Gen. 25:21-22; 2 Sam. 21:14; 2 Kron. 33:13, 19) en niet om een dankgebed.³⁷⁴ Het is niet zo dat de zieke al genezen is en dan tot God bidt. De bemiddeling van de engel maakt het gebed van de zieke mogelijk.

Het opmerken van Gods goede gezindheid brengt de bidder tot het uiten van een vreugdekreet (בְּתִרְעוּהָ). בְּתִרְעוּהָ wordt vaak gebruikt voor de vreugde die er is wanneer mensen in de nabijheid van God verkeren (2 Sam. 6:15; 1 Kron. 15:28; Ezr. 3:12; Ps. 33:3; 47:6), alleen in de profetische literatuur wordt בְּתִרְעוּהָ gebruikt om de vreugde bij een overwinning mee aan te duiden (Ez. 21:27; Am. 1:14; 2:2). Hier gaat het om de vreugde die de goedgunstige aanwezigheid van God in de mens oproept.³⁷⁵

³⁶⁸ J.E. Hartley, 1988, p. 447

³⁶⁹ D.J.A. Clines, 2006, p. 736

³⁷⁰ De context suggereert een betekenis als 'fris zijn, vet zijn'. J.E. Hartley, 1988, p. 445

³⁷¹ Alden ziet dit als een tweede mogelijkheid om de gang naar de groeve af te wenden. De eerste mogelijkheid is de bemiddeling door de engel, de tweede mogelijkheid is het gebed om vergeving. De grammaticale afwisseling van perfectum (25) naar imperfectum (26) wijst echter op opeenvolging. De bemiddeling van de bemiddelingsengel zorgt voor ruimte waardoor de zieke kan bidden. R.L. Alden, 1994, p. 330

³⁷² וַיֵּשֶׁב roept bij een aantal commentatoren (bijv. Duhm) vragen op. Ze lezen liever wayyē baśśār 'en hij verkondigt', met de interpretatie dat de bemiddelingsengel Gods gerechtigheid verkondigt aan de lijdende mens. Vers 26aB is het antwoord op 26aA en in 26bA treffen we een uitbreiding aan van 26aA 'die zal hem goed gezind zijn'. J.E. Hartley, 1988, p. 445

³⁷³ M.H. Pope, 1965, p. 220

³⁷⁴ Hartley is van mening dat het om een enthousiast gebed tot God gaat. Opgezonden bij een heiligdom, samen met een dankoffer, direct na de genezing. Gezien de schuldbelijdenis die volgt (27), lijkt het mij onwaarschijnlijk dat we hier met een dankgebed of een lofprijzing te maken hebben. J.E. Hartley, 1988, p. 447

³⁷⁵ J.E. Hartley, 1988, p. 447

Die vreugde is er niet voor niets, want God zal de gerechtigheid van de mens terugbrengen. Datgene wat God ertoe gebracht had de arrogante man te straffen met pijn op zijn bed (19), is weggenomen. De man staat weer zonder smet en blaam voor God.³⁷⁶

De terminologie doet denken aan een ritueel in een tempel. Het gebed tot God, de aanvaarding door God, het zien van het aangezicht van God met vreugde en het uiten van een vreugdekreet wijzen op een rituele setting.³⁷⁷

27a-28b Wanneer God de zieke genezen heeft, zal deze zich tot de mensen richten en hij zal belijden dat hij zondig was en het recht verdraaid had. Dat hij niet gedaan heeft dat bij hem past. De tussenkomst van de bemiddelingsengel zorgt daarmee niet alleen voor redding, maar brengt de zieke ook tot schulderkenning.³⁷⁸ Deze schulderkenning is niet de losprijs die gegeven wordt, maar ze is de vrucht van de genezing die God, door bemiddeling van de engel, geeft.

Het woord ‘staren’ (יָשַׁר) komt wat vreemd over in de huidige context. Veel exegeten kiezen dan ook voor een andere vocalisatie. Ze kiezen dan voor de stam שָׁר dat ‘zingen’ betekent.³⁷⁹ Deze oplossing is echter niet houdbaar, omdat het onlogisch is dat de schuldbelijdenis gezongen wordt.³⁸⁰ Zingen heeft een te vrolijke klank, terwijl in deze schuldbelijdenis erkend wordt dat men het bij het verkeerde eind had. De zieke had niet gedaan wat bij hem past.³⁸¹ ‘Staren’ heeft hier de betekenis van ‘de ogen neerslaan’.³⁸²

Maar tegelijk zal hij belijden dat God zijn ziel van het gaan naar de groeve heeft verlost. Daardoor heeft de ziel van de zieke niet de dood maar het licht gezien. Het licht staat hier in tegenstelling tot de groeve. Zijn ziel ziet niet de dood maar het licht. Het licht heeft hier de betekenis van ‘leven’.³⁸³

Net als de vrienden van Job is Elihu ervan overtuigd dat Job schuldig staat. Dat terwijl Job telkens op zijn onschuld gewezen heeft en juist van mening was dat dit ook de uitkomst van een eventuele bemiddeling tussen hem en God zou zijn (19:23-27). Elihu is echter van mening dat de tussenkomst van de engel Job ertoe zal brengen schuld te erkennen.

29a-30b Elihu bevestigt vervolgens dat God dit niet slechts één keer doet, maar dat hij dit zelfs meerdere keren met een jongeman doet.³⁸⁴ Alden wijst erop dat een hoogmoedige jongeman (17) door angstige visioenen en ernstige ziekte meerdere keren door God tot inkeer wordt gebracht.³⁸⁵ De nadruk ligt hierbij niet op de concrete uitredding uit de dood, maar vooral op de veelheid van Gods pogingen om met de mens te communiceren. Al die communicatie is erop gericht om de ziel van de

³⁷⁶ J.E. Hartley, 1988, p. 447

³⁷⁷ D.J.A. Clines, 2006, p. 738

³⁷⁸ N.C. Habel, 1975, p. 179

³⁷⁹ M.H. Pope, 1965, p. 220; J.E. Hartley, 1988, p. 445; D.J.A. Clines, 2006, p. 739

³⁸⁰ Hartley stelt dat het hier om het zingen van een psalm gaat; het zingen van een schuldbelijdenis. Volgens hem past dit goed in de cultische zetting waarin deze belijdenis plaatsvindt. J.E. Hartley, 1988, 448

³⁸¹ Hartley kiest voor de vertaling ‘*it did not prove to my advantage.*’ Het lijkt mij echter onwaarschijnlijk dat vers 27c een reflectie is. Het is veel waarschijnlijker dat het onderdeel uitmaakt van de schuldbelijdenis van de zieke uit vers 27a en 27b. J.E. Hartley, 1988, p. 445

³⁸² Het gaat om een schuldige houding en niet om een vorm van openbare belijdenis die zingend wordt gedaan. De LXX heeft ‘*εἶτα τότε ἀπομέμνηται ἄνθρωπος αὐτὸς ἑαυτῶ*’, wat op eenzelfde negatieve zelfwaardering wijst.

³⁸³ D.J.A. Clines, 2006, p. 740

³⁸⁴ J.E. Hartley, 1988, p. 448

³⁸⁵ Alden, 1994, p. 330

hoogmoedige jongeman terug te brengen van de groeve, om zo verlicht te worden met het licht van de levenden.

Elihu had er al eerder op gewezen dat wanneer God de zieke geneest, deze het licht zal zien (28). Hier wijst hij erop dat wanneer God de mens terugbrengt van de groeve, hij de man verlicht (לְאוֹר³⁸⁶) met het licht van de levenden.

31a-33b Elihu sluit zijn eerste betoog af met de oproep aan Job om te luisteren (שָׁמַע). Daarmee herhaalt hij wat hij in de inleiding van zijn eerste betoog heeft gezegd (1). Aan het eind van het betoog gebruikt de schrijver net als in de opening van het betoog een groot aantal imperativi (Inleiding 5x, Slot 4x). Door de herhaling van שָׁמַע en het veelvuldig gebruik van de imperativi vormt het eerste betoog een mooi afgerond geheel.³⁸⁷ Net als in de inleiding spoort Elihu Job aan om te luisteren en stil te zijn. Tegelijk roept hij Job op om hem tegen te spreken als hij dat kan. Daarmee onderstreept Elihu dat hij niet God is en dat zijn woorden te weerspreken zijn.

Job wordt door Elihu opgeroepen om te spreken, want hij verlangt ernaar Job te rechtvaardigen. Elihu is er niet opuit om Job monddood te maken, maar hij wil hem juist rechtvaardigen.³⁸⁸ De vrienden van Job hadden geen weerwoord op Jobs woorden, maar verklaarden hem toch schuldig (32:3). Elihu is er echter van overtuigd dat hij Job wel kan overtuigen. Niet om hem daarmee schuldig te verklaren, maar om hem tot inkeer te brengen. Wanneer je tot inkeer komt, word je door God rechtvaardig verklaard (26).

Vers 31 en 32 lijken elkaar tegen te spreken. Eerst de oproep om stil te zijn en vervolgens de oproep om te spreken. Deze beide verzen hebben echter dezelfde functie als vers 4 en vers 6, waarin Elihu aan de ene kant claimt de woorden van God te spreken, maar aan de andere kant benadrukt een mens net als Job te zijn. Diezelfde spanning klinkt ook door in deze beide verzen.

Als Job geen weerwoord heeft, als hij niet tot inkeer komt, dan is Elihu nog niet uitgesproken. Het lijkt alsof Elihu hier stil houdt, wachtend op een reactie van Job.³⁸⁹ Maar als deze uitblijft, neemt hij opnieuw het woord. Hij zal spreken, hij zal Job wijsheid leren. Elihu laat het niet bij één poging Job te overtuigen. Hij is vastberaden om Job inzicht te geven in zijn huidige situatie. Niet om dat inzicht op zich, maar om zodoende Job te rechtvaardigen.³⁹⁰ Met het gebruik van het woord 'wijsheid' (חִכְמָה) legt de schrijver gelijk de verbinding met het volgende betoog (34:1).

³⁸⁶ לְאוֹר is een Nifal infinitivus, waarbij de ה (de normale vorm is לְהַאֲרִיךְ) is weggelaten. J.E. Hartley, 1988, p. 446

³⁸⁷ R.L. Alden, 1994, p. 331

³⁸⁸ R.L. Alden, 1994, p. 331

³⁸⁹ J.E. Hartley, 1988, p. 448

³⁹⁰ Habel ziet in deze woorden het bewijs van Elihu's arrogantie. Er is echter geen reden om Elihu's eigen woorden over het doel van zijn betogen – de rechtvaardiging van Job – in twijfel te trekken. Wat hij doet is misschien ongehoord, maar dat is gezien de ernst van de situatie wel begrijpelijk. N.C. Habel, 1975, p. 180

11 Literatuurlijst

- Alden, R.L., *Job*, Volume 11, (NAC), Nashville, 1994
- Averbeck, R.E., 'כַּפֹּר', in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 2, Cumbria, 1997
- Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Winona Lake, 1987
- Beentjes, P.C., *Inverted Quotations in the Bible, a Neglected Stylistic Pattern*, (JSTOR), Volume 63, no 4, 1982
- Berlejung, A., 'Bilder von Toten – Bilder für die Lebenden, Sterben und Tod in der Ikonographie des Alten Orients, Ägyptens und Palästinas', in: A. Berlejung & B. Janowski (red.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Tübingen, 2009
- Biblia Hebraica Stuttgartensia, 5^e verbeterde uitgave, 1997
- Bordreuil, P. & Pardee, D., *A Manual of Ugaritic, Linguistic Studies in Ancient West Semitic*, Volume 3, Winona Lake, 2009
- Brownlee, W.H., Cosmic role of angels in the 11q Targum of Job, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 8 no 1, 1977
- Carr, D.M., *The Formation of the Hebrew Bible, A New Reconstruction*, Oxford, 2011
- Clemens, D.M., *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice*, (Vol. 1), Münster, 2001
- Clines, D.J.A., *Job 1-20*, (WBC), Dallas, 1989
- Clines, D.J.A., *Job 21-37*, (WBC) Nashville, 2006
- Craigie, P.C., 'Ugarit and the Bible', in: G.D. Young, *Ugarit in Retrospect, 50 years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake, 1981
- Craigie, P.C., 'Job and Ugaritic Studies', in: W.E. Aufrecht, *Studies in the Book of Job*, Waterloo, 1985
- Dahood, M., *Psalms 1-50*, (AB), New York, 1965
- Dahood, M., *Psalms 51-100*, (AB), New York, 1968
- Dahood, M., *Psalms 101-150*, (AB), New York, 1970
- Day, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield, 2000
- Day, J., The Serpent in the Garden of Eden and its Background, 2015:
<http://www.bibleinterp.com/articles/2015/04/day398028.shtml> (geraadpleegt op 5/08/2016)
- García Martínez, G. a.o., *Discoveries in the Judaean Desert XXIII, 11QtgJob*, Oxford, 1997
- Green, A.R.W., *The Storm-God in the Ancient Near East*, Biblical and Judaic Studies, Volume 8, Winona Lake, 2003

Dietrich, M., Loretz, O., Sanmartin, J., (e.d.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten*, 3e editie, Münster, 2013

Dion, P.E., YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 103 no 1, 1991

Donner, H., & Röllig, W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, (KIA), Band 1, Wiesbaden, 1962

Dussaud, R., *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, (CIS), Persee, 1930

Finkelpearl, E., *Pagan Traditions of Intertextuality in the Roman world*, in: D.R. MacDonald (ed.), *Mimesis and Intertextuality, In Antiquity and Christianity*, Harrisburg, 2001

Freedman, D.N., & Willoughby, B.W., 'מִלְאָךְ', in: Botterweck, G.J. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band IV, Mainz, 1984

Fitzgerald, A., F.S.G., *The Lord of the East Wind*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 34, Washington, 2002

Gordis, R., *The book of God and man, A study of Job*, Chicago, 1965

Grabbe, L.L., 'Ugaritic and "Canaanite": Some Methodological Observations', in: G.J. Brooke, A.H.W. Curtis & J.F. Healey (ed.), *'Ugarit and the Bible, Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992*, Münster, 1994

Green, A.R.W. *The Storm-God in the Ancient Near East*, Biblical and Judaic Studies, vol. 8, Winona Lake, 2003

Gulde, S.U., 'Der Tod als Figur im Alten Testament, Ein alttestamentlicher Mootivkomplex und seine Wurzeln', in: A. Berlejung & B. Janowski (red.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Tübingen, 2009

Habel, N.C., *The Book of Job, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible*, Cambridge, 1975

Hartley, J.E., *The book of Job*, (NICOT) Grand Rapids, 1988

Hays, C.B., *Hidden Riches, A Sourcebook for the Comparative Study of the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Louisville, 2014

Hays, R.B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, 1989

Herziene Statenvertaling, 1e druk, Heerenveen, 2010

Korpel, M.C.A., *A Rift in the Clouds, Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster, 1990

Korpel, M.C.A., & Oesch, J.M., *Delimitation criticism, Pericope 1*, Assen, 2000

Korpel, M.C.A. & De Moor, J.C., *Adam, Eve, and the Devil*, Sheffield, 2014

- Kroeze, J.H., *Het boek Job*, (COT), Kampen, 1961
- Kutter, J., nūr ilī, *Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit*, (AOAT nr. 346), Münster, 2008
- Lettinga, J.P., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, 11^e editie, Leiden, 2000
- Leuenberger, M., 'Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte', in: A. Berlejung & B. Janowski (red.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Tübingen, 2009
- Liess, K., "'Hast du die Tore der Finsternis gesehen?" (Ijob 38:17), Zur Lokalisierung des Totenreiches im Alten Testament', in: A. Berlejung & B. Janowski (red.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Tübingen, 2009
- Lipinski, E., *The goddess Atrirat, in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit, her relation to the moon-god and the sun-goddess*, Leuven, 1972
- Loretz, O., *Ugarit und die Bibel, Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt, 1990
- McCann, J.C., 'כַּפֹּר' in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 2, Cumbria, 1997
- MacDonald, D.R. (ed.), *Mimesis and Intertextuality, In Antiquity and Christianity*, Harrisburg, 2001
- Mach, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen, 1992
- Merlo, P. & Xella, P., 'The Ugaritic Cultic Texts', in: Watson W.G.E. & Wyatt, N. (eds), *Handbook of Ugaritic Studies*, (HdO), Leiden, 1999
- Milgrom, J., & Wright, D.P., 'מִלְאָכָה', in: Botterweck, G.J. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band IV, Mainz, 1984
- Moor, de, J.C., *The seasonal pattern in the Ugaritic myth of Ba ʿlu according to the version of Ilimilku*, Neukirchen-Vluyn, 1971
- Moor, de, J.C., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden, 1987
- Moor, de, J.C., & Lugt, van der, P., *The Spectre of pan-Ugaratism*, Bibliotheca Orientalis, XXXI No. 1/2, Januari-Maart, 1974
- Moor, de, J.C., & Spronk, K., *More on Demons in Ugarit*, UF 16, 1984
- Moor, de, J.C., *The Rise of Yahwism, The Roots of Israelite Monotheism*, 2nd edition, Leuven, 1997
- Moses, R., "The satan" in Light of the Creation Theology of Job, in: *Horizons in Biblical Theology*, Volume 34, Issue 1, 2012
- Niehaus, J.J., *Ancient Near Eastern Themes in Biblical Theology*, Grand Rapids, 2008

- Niehr, H., *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg, 1998
- Noll, S.F., 'מַלְאָךְ', in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 3, Cumbria, 1997
- Noll, S.F., *Angels of Light, Powers of Darkness, Thinking Biblically about Angels, Satan & Principalities*, Downers Grove, 1998
- Noth, M., *The Old Testament World*, London, 1966
- Olmo Lete, del, G., 'The Canaanite Religion of Ancient Israel: Methodological Issues', in: G.J. Brooke, A.H.W. Curtis en J.F. Healey (ed.), *Ugarit and the Bible, Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible, Manchester, September 1992*, Münster, 1994
- Olmo Lete, del, G. & Sanmartín, J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, (HdO), 2nd edition, Part 1, Leiden, 2004
- Olmo Lete, del, G. & Sanmartín, J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, (HdO), 2nd edition, Part 2, Leiden, 2004
- Olyan, S.M., *A Thousand Thousands Served Him, Texte und Studien zum Antiken Judentum 36*, Tübingen, 1993
- Pardee, D., *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta, 2002
- Pope, M.H., *Job*, (AB), New York, 1965
- Satterthwaite, P.E., 'מַלְאָךְ', in: W.A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol. 3, Cumbria, 1997
- Schultz, R.L., *The Search for Quotation, Verbal Parallels in the Prophets*, Sheffield, 1999
- Seitter, W.C. & Duerbeck, H.W., 'Astronomische Überlegungen zu KTU 1.78', M. Dietrich & O. Loretz, *Mantik in Ugarit, Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen Nekromantie*, (Band 3), Münster, 1990
- Seow, C.L., Elihu's Revelation, in: *Theology Today*, 68 no 3, 2011
- Smith, M.S., *The Ugaritic Baal Cycle, Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU I.I-I.2* (vol. I), New York, 1994
- Smith, M.S. 'The Baal Cycle', in: Parker, S.B. (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, Boston, 1997
- Smith, M.S., *The rituals and myths of the feast of the goodly gods of KTU/CAT 1.23 : royal constructions of opposition, intersection, integration, and domination*, Atlanta, 2006
- Smith, M.S., *The Ugaritic Baal Cycle, Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU/CAT I.3-I.4* (vol. II), New York, 2009
- Soldt, van, W.H., *Tbsr, Queen of Ugarit?*, UF 21, 1989

- Spronk, K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn, 1986
- Spronk, K., 'The Incantations', in: Watson W.G.E. & Wyatt, N. (eds), *Handbook of Ugaritic Studies*, (HdO), Leiden, 1999
- Statenvertaling met Kanttekeningen, GBS editie, geraadpleegd via: <http://www.statenvertaling.nl>
- Steiner, R.C., *Disembodied Souls, The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*, Atlanta, 2015
- Stokes, R.E., Satan, Yhwh's Executioner, in: *Journal of Biblical Literature*, Volume 133, n. 2, 2014
- Strauss, H., *Hiob 19,1 – 42,17*, (ATBK), Neukirchen-Vluyn, 2000
- Strawn, B.A., "Comparative Approaches: History, Theory and the Image of God" in: LeMon, J.M. & Richards, K.H. (e.d.), *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor David L. Petersen*, Atlanta, 2009
- Tate, M.E., *Psalms 51-100*, (WBC), Dallas, 1990
- Taylor, J.G., *Yahweh and the Sun, Biblical and Archaeological Evidence for Sun Worship in Ancient Israel*, Sheffield, 1993
- Taylor, C., *Een Seculiere Tijd*, 2^e druk, Rotterdam, 2010
- Tuschling, R.M.M., *Angels and Orthodoxy*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 40, Tübingen, 2007
- Wiggins, S.A., 'Shapsh, Lamp of the Gods', in: N. Wyatt, W.G.E. Watson and J.B. Lloyd (eds), *Ugarit, religion and culture, Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, religion and culture Edinburgh, July 1994*, Münster, 1996
- Wikander, O., *Drought, Death, and the Sun in Ugarit and Ancient Israel, A Philological and Comparative Study*, Winona Lake, 2014
- Wiley, P.T., *Remember the Former Things, The Recollection of Previous Texts in Second Isaiah*, Atlanta, 1997
- Wyatt, N., *Myths of Power, a study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition*, Münster, 1996
- Wyatt, N., 'The Religion of Ugarit: An overview', in: Watson W.G.E. & Wyatt, N. (eds), *Handbook of Ugaritic Studies*, (HdO), Leiden, 1999
- Wyatt, N., *Religious Texts from Ugarit*, (2e editie), New York, 2002
- Zgoll, A., 'Die Toten als Richter über die Lebenden, Einblicke in ein Himmel, Erde und Unterwelt umspannendes Verständnis von Leben im antiken Mesopotamien', in: A. Berlejung & B. Janowski (red.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Tübingen, 2009